Tsongkhapa

Truyền Thừa Nālandā
NHÓM LAMRIM LOTSAWAS



ĐẠI LUẬN VỀ
GIAI TRÌNH CỦA ĐẠO GIÁC NGỘ - 3

༄༅། །བྱང་ཆུབ་ལམ་རིམ་ཆེན་མོ། །ག།
རྗེ་ཙོང་ཁ་པ་བློ་བཟང་གྲགས་པ།།

Tsongkhapa

Đại Luận Về Giai Trình Của Đạo Giác Ngộ

Tập 3

(*Bồ-đề Đạo Thứ Đệ Đại Luận – Quyển Hạ*)

༄༅། །བྱང་ཆུབ་ལམ་རིམ་ཆེན་མོ། །།ག།།
རྗེ་ཙོང་ཁ་པ་བློ་བཟང་གྲགས་པ།།

Bản Quyền:

Các sai sót trong bản dịch đều là lỗi và trách nhiệm của nhóm dịch thuật Lamrim Lotsawas.

Mọi liên hệ xin liên lạc về người đại diện chịu trách nhiệm phát hành bản dịch điện tử:

Võ Quang Nhân
Phone: 0011-1-832-368-4054
Email: Lang.dau@gmail.com

Mục Lục



Tsongkhapa Losangdrakpa (1357 - 1419) – རྗེ་ཙོང་ཁ་པ་བློ་བཟང་གྲགས་པ
Ảnh nguồn: Phuntsok Cho Ling Buddhist Center

Lời Nói Đầu Cho Tập 3

Trong tập 3, tổ Tsongkhapa xoáy sâu vào hai Ba-la-mật-đa cao nhất đó là Định và Tuệ. Phần này được chính đức Dalai Lama nhận định trong bài giảng chuyên đề Định và Tuệ của Ngài về *Đại Luận Về Giai Trình Của Đạo Giác Ngộ* là một trong những phần xuất sắc nhất từ trong các tác phẩm cùng loại, là vì tổ Tsongkhapa đã tích hợp và sắp xếp thứ tự kiến thức của các luận giải từ những luận sư kiệt xuất khác nhau thuộc dòng truyền thừa Nālandā để đưa ra và giải thích một giai trình tu tập rõ ràng, hoàn thiện, thậm thâm, hiệu quả và thấu đáo.[1]

Trong phần Định, Tổ Tsongkhapa chỉ rõ các chi tiết và các giai đoạn tu tập tinh thần mà một thiền giả có thể trải qua cũng như mô tả rõ các trạng thái của tâm trong lúc thiền. Ngài cũng đã xác quyết rõ ràng là Tuệ giác không thể có được hoàn toàn nếu hành giả chưa đạt tới chánh Định. Như vậy, theo như cách diễn giảng của đức Dalai Lama thì kể cả việc tu tập các phương tiện Mật tông tối thượng, nhất là trong Đại Viên Mãn hay trong Đại Thủ Ấn đòi hỏi hành giả đã có đủ trình độ của Định lực vì các pháp tu đó nhận việc có định lực trước đó như là một tiền đề để tu tập thành công.[2]
Tổ Tsongkhapa cũng có nhiều giải thích để đánh tan sự nhầm lẫn cho rằng việc thiền không có đối tượng là loại thiền lên tính Không mà qua đó cho thấy pháp tu này thật sự là một pháp tu

---

[1] *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*. Dalai Lama. Day1. Afteroon session. Phút 35-36. MP3. Truy cập 13/03/2012. <http://www.dalailama.com/webcasts/post/211-the-great-treatise-on-the-stages-of-the-path-to-enlightenment>.

[2] *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*. Dalai Lama. Day1. Afteroon session. Phút 36 -39. MP3. Truy cập 13/03/2012. <http://www.dalailama.com/webcasts/post/211-the-great-treatise-on-the-stages-of-the-path-to-enlightenment>.

trực tiếp quán chiếu lên tâm của mình. Tức là pháp tu lấy tâm làm đối tượng.

Trong phần Tuệ giác, tổ Tsongkhapa dùng hầu hết các lời giảng để tập trung vào giải thích các luận điểm khác biệt về chi tiết giữa các trường phái khác nhau. Qua đó chỉ ra sự khiếm khuyết hay sai sót của các trường phái ngoài Trung Quán Cụ Duyên. Ở đây cũng xin nhắc nhở rằng Cụ Duyên tông phái áp dụng một phương tiện lập luận khá đơn giản nhưng lại vô cùng hiệu quả và thích hợp cho cách ứng xử của trường phái này, đó là mượn ngay lập thuyết của các phái khác để chỉ ra chỗ mâu thuẫn của nó và do đó bác bỏ lập thuyết đó. Theo ngôn ngữ hiện đại thì ta có thể gọi đây là một dạng đặc biệt của phương pháp phản chứng chỉ nhằm chứng tỏ các luận điểm hay lập thuyết (các tiền đề) vốn được trình bày từ các phái khác là sai hay tự mâu thuẫn dựa trên các lập luận chặt chẽ. Trong ngôn từ Hán-Việt thì phương pháp luận này gọi là Quy Mậu Biện Chứng hay đơn giản là Quy Mậu, tức là đưa các lý luận đó về chỗ không có, không đúng hay không hợp lệ.

Nói về sự phân bổ của tập 3 này, thì phần Tuệ được trình bày hầu như gấp đôi lượng thông tin cung cấp cho phần Định. Nói thế, không có nghĩa là phần Định không đủ mức thâm diệu mà điểm chính là cho thấy tầm quan trọng bậc nhất của Tuệ giác siêu việt trong khi vẫn nhấn mạnh việc tu tập tuệ giác đòi hỏi phải có định lực đạt được từ trước đi kèm với việc thiền quán.

Trong phần trình bày về Tuệ cũng có nhiều điểm cần lưu ý:
(1) Tổ Tsongkhapa thường sẽ theo một phương án là: ghi lại các lập luận có sai sót trước rồi phản luận hay có khi mãi đến chương sau đó mới đưa ra các phân tích cụ thể chi tiết để chỉ ra chỗ thiếu sót khiếm khuyết.
(2) Về khuôn thức, các phương pháp lập luận trình bày trong phần Tuệ giác không hoàn toàn giống như tam đoạn luận của khoa luận lý học Tây Phương, phương pháp mà tổ Tsongkhapa

trình bày là dựa trên phương pháp luận (nhân minh học) được chia sẻ chung giữa Phật giáo và Bà-la-môn. Tuy nhiên, về nội hàm khi so sánh giữa hai khuôn thức này thì chúng hoàn toàn tương đương trong hiệu năng chứng minh và biện bác. Để thấy rõ hơn, chúng tôi đã có một chú giải trình bày nhiều chi tiết về lối biện giải Phật giáo này.
(3) Điểm mấu chốt có thể giúp độc giả nắm bắt các lập luận phức tạp bên trong giáo pháp là luôn luôn ghi nhớ phân biệt giữa sự tồn tại đơn thuần và tồn tại theo tự tính cũng như là bối cảnh mà lập luận được đưa ra: thường tục (ước lệ) hay tối hậu.

Một điểm cần lưu ý trong trình bày của ban dịch thuật về phần tuệ là:
(1) Do đặc điểm tranh luận gay go giữa các luận điểm giữa các hệ thống luận lý nên chúng tôi sẽ không dùng các đại danh từ như "quý vị", "tôi". Vì có vẻ như không mấy phù hợp khi mà tổ Tsongkhapa dùng đại từ nhân xưng ngôi thứ hai để chỉ đại diện của trường phái khác lúc trình bày các tranh luận (trong khi đó, người đọc chúng ta chỉ ở trong vai của một nhà quan sát), và do đó, trong trường hợp này để cho thích hợp hơn chúng tôi có thể dùng các đại từ như "ngươi" hay "các ngươi" và "ta" hay đôi khi là "chúng tôi" tùy theo mạch văn của nguyên bản.
(2) Do đặc điểm văn đối thoại có nhiều chỗ dùng đến đại danh từ nhân xưng số ít ngôi thứ ba ám chỉ một luận giả nào đó của các tông phái sẽ thường được dịch thành "ngài" hay đôi khi là "ông ta". Đồng thời cũng có trường hợp đại danh từ nhân xưng số ít ngôi thứ hai (thay vì *ông, anh, thầy*, ...) cũng thường được dịch thành "Ngài" với chữ cái đầu tiên 'N' được viết hoa. Cách viết này là để tránh sự hiểu lầm giữa ngôi thứ ba và ngôi thứ hai lại dùng cùng một thuật ngữ.
(3) Trong một số ngữ cảnh phức tạp việc dùng đại từ xưng hô "chúng tôi" sẽ thường ám chỉ một trường phái cụ thể nào đó đang đưa ra các tranh luận hay các giảng giải của riêng trường phái đó và đề cập về chính họ. Và đại từ "chúng ta" được dùng

nếu như người phát biểu mốn ám chỉ toàn bộ các thành viên dính líu trong cuộc tranh luận.
(4) Trong việc sử dụng các ngôn từ liên quan đến tình trạng bản thể hay cung cách mà các pháp tồn tại thì các thuật ngữ sau đây được xem là tương đương: *tự tính, tự tồn, tính nền tảng, tính thiết yếu, tính nội tại*… Thật ra, ngay cả trong những chánh văn của các đại sư Trung Quán các thuật ngữ này cũng được xem là tương đương.
(5) Hầu hết các chú thích của Bản dịch Anh ngữ và các phụ chú thêm vào của người hiệu đính có thể giúp ích nhiều cho việc nắm bắt ý tưởng và ngôn ngữ của bản dịch Việt ngữ. Tuy nhiên, nó sẽ hầu như không gây ảnh hưởng đến nội hàm bản dịch nếu người đọc bỏ qua các chú thích trên
(6) Các thuật ngữ chuyên biệt có ý nghĩa riêng trong nội hàm tập 3 này khi dùng lần đầu sẽ được chú thích thêm chi tiết. Các chú thích này có thể đóng vai trò quan trọng cho việc thấu hiểu hơn bản dịch. Xin quý độc giả lưu ý.

Ước mong rằng phần chỉ dạy trong tập 3 này của tổ Tsongkhapa sẽ đem lại nhiều lợi lạc cho cả thiền giả cả ở mức chỉ lẫn mức quán cũng như là phần bổ sung về triết thuyết Trung Quán cho các thiện tri thức.

Mọi công đức xin hồi hướng cho sự giải thoát tất cả chúng sinh hữu tình.

Liên lạc:
Xin vui lòng dùng điện thư để liên lạc với người đại diện của nhóm dịch thuật Lamrim Lotsawas qua địa chỉ lang.dau@gmail.com về các vấn đề liên quan đến đề án này.

Kính chúc tất cả thân tâm hằng tỉnh thức và an lạc
Mùa Thu 2012.
Nhóm Lamrim Lotsawas

Lời Tựa Của Chủ Biên Bản Anh Ngữ

Vào năm 1992 Trung Tâm Học Tập Phật Giáo Tây Tạng (TTHTPGTT) khởi sự bản dịch gồm ba tập của bộ *Đại Luận Về Giai Trình Của Đạo Giác Ngộ* (*Byang chub lam rim che ba*). Tập một đã được Nhà Xuất Bản Snow Lion xuất bản năm 2000. Chúng tôi đã quyết định cho xuất bản tập ba vào lúc này bởi vì sự quan tâm rộng lớn của độc giả về đề tài định (*samatha; zhignas*) và tuệ (*vipasyana; lhag mthong*). Tập hai sẽ được xuất bản sau.

Ban Dịch Thuật Lamrim Chenmo đã theo cùng một thủ tục và hình thức đã dùng cho tập một. Những thành viên của ban phiên dịch đã tham gia vào tập này gồm có Roger Jackson, B. Alan Wallace, Elizabeth S. Napper, Jose Cabezon, Guy Newland, và Donald Lopez. Các dịch giả cũng lại tham khảo chú giải *Bốn Chú Giải Đan Kết* (*Lam rim mchan bzhi sbrags ma*)[1] và luôn luôn dùng chú giải này để diễn giải các trích dẫn. Về phần định, các hiệu đính viên đã được sự giúp đỡ quý báu của các học giả Phật giáo lỗi lạc đương thời người Tây Tạng Denma Locho Rimbochay và Loling Geshe Yeshe Tapkay; hai học giả này đã đọc toàn bộ văn bản và thảo luận những đoạn khó. Về phần tuệ, họ cũng được sự hỗ trợ thành thạo của Tiến sĩ Thupten Jinpa, tài năng dịch thuật tuyệt vời của ông đã giúp cho đề án này rất nhiều.

---

[1]Theo Elizabeth Napper thì *Bốn Chú Giải Đan Kết* là các chú giải về *Đại Luận Về Giai Trình Của Đạo Giác Ngộ này*. Nguồn tác giả của bốn chú giải này được nhận diện là: (1) Ba so Chö-gyi-gyel-tsen (1401-1473); (2) De-druk-ken-chen Ka-rok Nga-wang-rap-den (thế kỷ 17); (3) Jam-yang-shay-ba Nga-wan-dzön-drü (1648-1712); (4) Dra-di Ge-shay Rin-chen-dön-drub (thế kỷ 17). Kiểu cách trình bày của các chú giải này là việc chen giữa các dòng văn của ngài Tsongkhapa được in chữ to bởi các lời chú giải in nhỏ hơn. Xem thêm thi tiết từ *Dependent Arising and Emptiness: A Tibetan Buddhist Interpretation of Madhyamika Philosophy*. P219-228. Elizabeth Napper.Wisdom.1989.

Có nhiều người tôi muốn bày tỏ lòng biết ơn về sự giúp đỡ và ủng hộ của họ để tác phẩm này được hoàn thành. Đầu tiên và trên hết là Đức Dalai Lama, ngài là ngọn đèn hải đăng và nguồn cảm hứng bất tuyệt cho đề án này. Tôi cũng luôn nhớ tới lòng từ ái của thầy bổn sư tôi, cố Geshe Ngawang Wangyal, thầy là nguồn sức mạnh bất tận. Tôi cũng rất biết ơn các dịch giả và các học giả người Tây Tạng kể trên, không có những vị này thì đã không có đề án. Trong số các đóng góp này, phần đóng góp của Guy Newland là nổi trội bởi vì ông đã nhận hoàn toàn trách nhiệm việc hiệu đính phần tuệ và đã làm một cách rất kỹ lưỡng và khéo léo. Tôi cũng rất cảm kích những gợi ý về hiệu đính của Gray Tuttle và việc làm kỹ lưỡng của người chủ biên Susan Kyser của nhà xuất bản Snow Lion. Tôi cũng cảm tạ Gareth Sparham, Ladakhi Geshe Lozang Jamspal, và Geshe Yeshe Tapkay.

Những công việc hợp tác loại này đòi hỏi nhiều hỗ trợ trong những lãnh vực bên ngoài phạm vi học thuật. Tôi rất hoan hỷ xin bày tỏ lòng biết ơn sâu xa của tôi đối với toàn thể gia đình, thân hữu, học viên, và những hỗ trợ viên tốt bụng của TTHTPGTT đã đóng góp không biết bao nhiêu trợ giúp vô giá để trợ duyên cho việc hoàn thành tập sách dịch thuật này: song thân tôi, Nancy và Eric Cutler, tình thương yêu và lòng tin tưởng bền vững của những người này nơi tôi là niềm khích lệ lớn lao; Thupten T. Taikang về những lời khuyên khôn ngoan và tấm gương sáng ngời của ông; Buff và Johnnie Chace, Randall và Jane Imai, Joel McCleary, Stuart và Lillie Scudder, Jim và Bonnie Onembo, Frank và Khady Lusby, Chot và Armen Elliott, Nick và Shelley Guarriello, Thao và Gai Nguyen, Mike và Debbie Joye, cũng như Frank và Raksha Weber, tình bạn và sự giúp đỡ quý báu của họ cho thấy không phải họ chỉ có những mối quan tâm bình thường đến việc làm của TTHTPGTT; Jeffrey Hopkins và Douglas Crichton, cả hai tác giả này đã tốt bụng chia sẻ sự hiểu biết sâu sắc của họ về nghề viết với người rất cần sự hiểu biết này; Valerie Stephens về sự giúp đỡ không ngừng nghỉ cho người chồng Guy Newland của chị; những vị

tiến sĩ của TTHTPGTT, Peter Beskyd, James Goodwin, Jerry Cohen, Rajinder Sharma, Deedee Eisenberg, David và Ming Ming Molony, Phil Lecso, và Frank Viverette, tất cả những lời khuyên và giúp đỡ tuyệt vời của các vị này đã giúp tôi vượt qua được những lúc khó khăn; John và Margaret Brzostoski, David và Victoria Urubshurow, Sam và Lisa Badushow, và Ray McAdam, tất cả những người bạn trung thành của TTHTPGTT; những học viên thân thương của tôi và hôn phối của họ, Amy và John Miller, Brady và Tasha Whitton, cũng như Davis Smith và Kendra Lawrence, tất cả đều là nguồn hỗ trợ, nguồn yêu thương, và nguồn cảm hứng bất tuyệt. Còn nhiều người khác tôi chưa nhắc đến. Xin hiểu cho rằng tôi luôn nghĩ tới quý vị với lòng biết ơn.

Tất cả những điều này đều không thể có được nếu không có sự hỗ trợ đầy yêu thương và lòng kiên trì to lớn của vợ tôi, Diana, người mà tôi hết lòng biết ơn.

Joshua W.C. Cutler
Trung Tâm Học Tập Phật Giáo Tây Tạng
Washington, New Jersey

·

Trước tiên và trên hết chúng con xin dâng lời tán thán chư Phật, chư Bồ-tát, chư thiên Hộ pháp, chư Thầy, chư Tổ, và chư Tăng thuộc các dòng truyền thừa Phật giáo, đặc biệt là các sư phụ của dòng truyền thừa Nālandā đã hộ trì chánh Pháp dẫn dắt chúng đệ tử tiếp tục bảo tồn các phương tiện tu tập và hướng dẫn chúng con rèn luyện tinh tấn, nương tựa nơi Tam Bảo.

Chúng con xin dâng lên Thánh Đức Dalai Lama bản dịch Lamrim Chenmo với ước nguyện cảm tạ lòng từ bi vô lượng của Ngài đã không mệt mỏi hoằng hóa chánh Pháp và hỗ trợ chúng sinh vô phân biệt trên con đường tu tập bất bạo động.

Nguyện hồi hướng tất cả công đức và các hệ quả tốt đẹp của công trình này về cho sự giác ngộ của toàn thể chúng sinh

Lamrim Lotsawas
Danh Sách Ban Dịch Thuật và Hiệu Đính
Bản Dịch Việt Ngữ – Quyển 3

Dịch Thuật

Mai Tuyết Ánh
Nguyễn Thị Trúc Mai
Võ Quang Nhân
Tiểu Nhỏ
Trần Cường Việt

Hiệu Đính và Biên Tập

Mai Tuyết Ánh
Lê Xuân Dương
Nguyễn Thị Trúc Mai
Võ Quang Nhân
Nguyên Phương
Lê Lam Sơn

Trách Nhiệm Tổng Quát

Võ Quang Nhân

Bảng Chữ Viết Tắt

A-kya	A-kya-yongs-'dzin, *Lam rim brda bkroi*
AA	*Abhisamayālaṃkāra-nāma-prajñāpāramitopadeśa-śāstra-kārikā*
AK	*Abhidharma-kośa-kārikā*
AKbh	*Abhidharma-kośa-bhāṣya*
AS	*Abhidharma-samuccaya*
Bhk	*Yogā-caryā-bhūmau-bodhisattva-bhūmi*
BCA	*Bodhisattva-caryāvatāra*
Bk1	1st *Bhāvana-krama*
Bk2	2nd *Bhāvana-krama*
Bk3	3rd *Bhāvana-krama*
Bpālita	*buddhapālita-mūlamadhyamaka-vṛtti*
Chn.	*Chinese*
Cś	*Catuḥ-śataka-śāstra-kārikā-nāma*
Cśt	*Catuḥ-śataka-śāstra-kārikā-nāma-ṭīkā*
D	*sDe dge* Các bản dịch kinh và luận Tạng ngữ
Great Treatise 1	Cutler et al. 2000
Great Treatise 2	Cutler et al. 2000
Great Treatise 3	Cutler et al. 2002
JM	*Jātaka-mālā*
LRCM	Tsongkhapa (1985) *sKyes bu gsum gyi myams su blang ba'i rim pa thams cad tshang bar ston pa'i byang chub lam gyi rim pa*
MAV	Madhyamakāvatāra
MAVbh	Madhyamakāvatāra-bhāṣya
mChan	'Jam-dbyangs-bzhad-pa, et al. *Lam rim mchan bzhi sbrags ma*
MMK	*Prajñā-nāma-mūlamādhyamka-kārikā*
MSA	*Mahāyānā-sūtralaṃkāra-kārikā*

P	Suzuki (1955-61)
PPd	*Prasanna-padā, Dharamala 1968*
PPs	*Prasanna-padā, La Vallée Poussin 1970a*
PS	*Paramitā-samāsa*
RGV	*Uttara-tantra* (*Ratna-gotra-vibhāga*)
rNam thar rgyas pa	Nag-tsho, *Jo bo rje dpal Idan mar me mdzad ye shes kyi mam thar rgyas pa*
Rā	*Rāja-parikatha-ratnavali*
Śbh	*Yogā-caryā-bhūmau-śrāvaka-bhūmi*
Skt.	Sanskrit
Sn.	Saṃdhi-nirmocana sūtra
SP	*Sad-dharma-puṇḍarīka-nāma-mahāyānā-sūtra*
SR	*Sarva-dharma-svabhā-samatā-vipaṅcita-samādhi-rāja-sūtra*
tib.	*Tibetan*
Toh	Ui et al. 1934
Ud	*Udāna-varga*
Vs	*Viniścaya-saṃgrahaṇi*
VV	*Vigraha-vyāvartanī*
VVv	*Vigraha-vyāvartanī-vṛtti*
YS	*yukti-ṣaṣṭhikā*
YSv	*yukti-ṣaṣṭhikā-vṛtti*

Dàn Ý Tập 3

[Phần I Định Từ Thiền]
[Chương 1: Định và Tuệ]
2” Cách rèn luyện hai Ba-la-mật sau cùng một cách cụ thể
(a) Những lợi ích của việc nuôi dưỡng định và tuệ
(b) Làm thế nào định và tuệ bao gồm tất cả mọi trạng huống của sự tập trung thiền
(c) Bản chất của định và tuệ
(d) Lý do phải nuôi dưỡng cả hai
(e) Làm thế nào để đạt một cách chắc chắn về thứ tự của chúng
[Chương 2: Chuẩn Bị Cho Định Từ Thiền]
(f) Cách thức rèn luyện cho mỗi Ba-la-mật-đa
(i) Cách thức tu tập định từ thiền
(a’) Dựa trên các tiền đề của định từ thiền
(1’) Trú ngụ ở nơi thích hợp
(2’) Tham chấp ít (thiểu dục)
(3’) Dung xả
(4’) Ngưng hoàn toàn nhiều hoạt động
(5’) Giữ giới thuần khiết
(6’) Dẹp bỏ hoàn toàn các ý tưởng tham chấp, v.v...
(b’) Cách thức nuôi dưỡng định dựa vào cơ sở trên
(1’) Chuẩn bị
(2’) Tu tập thực thụ
(a”) Tư thế thiền
(b”) Tiến trình thiền
(1”) Cách thức phát triển sự tập trung không sai sót
(a)) Làm gì trước khi tập trung chú ý lên một đối tượng thiền
(b)) Làm gì trong khi tập trung lên một đối tượng thiền
(1)) Nhận diện đối tượng thiền theo chỗ mà sự chú tâm của ngươi đặt vào
(a’)) Một trình bày chung về các đối tượng thiền
(1’)) Về chính các đối tượng của thiền

(a”)) Các đối tượng phổ biến của thiền

(1”)) Các hình ảnh rời rạc

(2”)) Các hình ảnh không rời rạc

(3”)) đối tượng của sự hiện hữu

(4)) Thành tựu mục tiêu của quý vị

(b”)) Các đối tượng thiền cho việc thanh lọc ứng xử của quý vị

(1”)) Tính xấu xa

(2”)) Tính yêu thương

(3”)) Duyên khởi

(4”)) Sự phân biệt của các cấu thành

(5”)) Hít vào và thở ra

(c”)) Đối tượng thiền cho sự thiện xảo

(1”)) Các uẩn

(2”)) Các Cấu thành

(3”)) Các nguồn

(4”)) Duyên khởi

(5”)) Những điều khả dĩ và không khả dĩ

(d”)) Các đối tượng thiền cho việc tinh lọc các khổ đau

(2’)) Ai nên thiền lên đối tượng nào

(3’)) Các đồng nghĩa đối tượng thiền

(b’)) Nhận diện các đối tượng thiền theo nội dung này.

[Chương3: Tập Trung Tinh Thần của Mình]

(2)) Cách tập trung tinh thần quý vị vào đối tượng thiền

(a’)) Phương thức không sai sót

(b’)) Loại bỏ các phương thức có sai sót

(c’)) Thời gian của các buổi tu tập

[Chương 4: Làm Việc với Hôn Trầm và Trạo cử]

(c)) Làm gì sau khi quý vị tập trung lên đối tượng thiền

(1)) Làm gì khi hôn trầm và trạo cử xảy ra.

(a’)) Sử dụng phương thuốc trị việc thất bại trong việc nhận biết hôn trầm và trạo cử

(1’)) Xác định các đặc tính của hôn trầm và trạo cử

(2’)) Phương pháp phát triển tỉnh thức nhận biết được hôn trầm và trạo cử

(b’)) Sử dụng phương thuốc trị việc thất bại trong nỗ lực loại trừ chúng ngay cả khi nhận ra chúng.

(1’)) Sự chú tâm và cách ngưng hôn trầm và trạo cử

(2’)) Các nguyên nhân sâu xa của hôn trầm và trạo cử

(2)) Làm gì khi hôn trầm và trạo cử không hiện diện

[Chương 5: Thành Tựu Định]

((2") Những giai đoạn trong đó các trạng thái tinh thần phát triển

(a)) Những giai đoạn thực tế trong đó các trạng thái tinh thần phát triển

(b)) Tiến trình thành tựu chúng với sáu áp lực

(c)) Làm cách nào bốn chú tâm liên can đến việc này
(c’) Ước lượng về sự nuôi dưỡng thành công của định
(1’) Một trình bày về việc phân chia đường biên giữa việc hoàn tất và chưa hoàn tất định từ thiền
(a") Một trình bày về ý nghĩa thực thụ
(b") Các dấu hiệu liên quan đến sự chú tâm và giải trừ các lo ngại

[Chương 6: Định, Một Phần của Đạo Pháp]

(2’) Trình bày chung về cách thức để tiến hành theo đạo pháp cơ bản của định từ thiền
(3’) Trình bày đặc biệt về cách thức để tiến hành theo đạo pháp thế tục
(a") Sự cần thiết để thành tựu định từ thiền trước khi xúc tiến trên lộ trình có hàm chứa các khía cạnh của bình lặng và thô
(b") Trên cơ sở định từ thiền, cách để thoát khỏi tham chấp vào dục giới

[Phần II Tuệ]

[Chương 7: Tại Sao Trí Huệ Là Cần Thiết]

(ii) Cách tu tập trí huệ

[Chương 8: Nương Dựa Vào Các Nguồn Liễu Nghĩa]

(a’) Thỏa mãn các tiền đề của trí huệ
(1’) Nhận diện các kinh văn có ý nghĩa tạm thời và các kinh văn liễu nghĩa
(2’) Lịch sử của luận giải về chủ ý của ngài Long Thọ.

[Chương 9 Giai Trình Bước Vào Thực Tại]

(3’) Cách xác định quan điểm triết học về tính Không
(a”) Giai trình bước vào thực tại

[Chương 10: Nhận Diện Sai Đối Tượng Bị Phủ Định]

(b") Xác định thực tế của thực tại
(1") Nhận diện đối tượng bị phủ định bởi lập luận
(a)) Tại sao đối tượng của sự phủ định phải được nhận diện một cách cẩn thận

(b)) Việc bác bỏ các hệ thống khác vốn chỉ bác bỏ mà thiếu việc nhận diện đối tượng bị phủ định

(1)) Nội hàm bác bỏ sự nhận diện của đối tượng quá rộng

(a')) Nêu các khẳng định của phía khác

(b')) Chỉ ra các khẳng định đó là sai lạc

(1')) Chỉ ra rằng các hệ thống đó mâu thuẫn với tính đơn nhất của Trung Quán.

(a")) việc nhận diện tính năng đặc trưng của Trung Quán

[Chương 11: Duyên Khởi Và Tính Không]

(b")) Chỉ ra rằng các hệ thống đó mâu thuẫn với tính năng đặc trưng của Trung Quán

(c")) Làm thế nào Trung Quán trả lời cho những người phủ nhận tính năng đặc trưng của Trung Quán

[Chương 12: Phân Tích Lập Luận]

(2’)) Chỉ ra rằng các phê phán của trường phái Trung Quán không nhổ gốc rễ sự hiện hữu ước lệ

(a’’)) Các ngươi không thể xóa bỏ những hiện tượng thường tục qua việc thẩm tra xem liệu những điều đó có khả năng đứng vững trước sự phân tích luận lý hay không.

[Chương 13: Sự Xác Lập Hiệu Quả]

(b")) Các ngươi không thể loại trừ những hiện tượng ước lệ bằng cách bác bỏ chúng thông qua việc kiểm chứng rằng nhận thức hiệu quả có xác lập nên chúng hay không.

[Chương 14: Sự Tồn Tại Ước Lệ]
[Chương 15: Sự sinh khởi không bị bác bỏ]

(c") Các ngươi không thể loại trừ các hiện tượng thường tục bằng cách bác bỏ chúng thông qua việc kiểm tra rằng liệu chúng có được sinh khởi bằng một trong bốn cách khác nhau hay không.

(d") Một sự bác bỏ về tất cả bốn phần của tứ bổ đề không phải là một phê bình chính đáng về các hiện tượng thường tục

[Chương 16: Phủ Định Không Đủ]

(2)) Bác bỏ một sự nhận diện bị giới hạn thái quá của đối tượng bị phủ định

[Chương 17: Đối Tượng Bị Phủ Định Thật Sự]

(c)) Cách thức hệ thống của chúng tôi nhận diện đối tượng của sự phủ định

(1)) Sự nhận diện thật sự của đối tượng bị phủ định

(2)) Khi nào để thêm vào các đặc tính cho các đối tượng của sự phủ định

(3)) Có nên thêm vào đặc tính "tối hậu" cho đối tượng bị phủ định

[Chương 18: Những Diễn Dịch Sai Lạc Về Sự Khác Nhau Giữa Phái Cụ Duyên và Y Tự Khởi]

(2”) Khi nào thực hiện bác bỏ với một thủ tục Y Tự Khởi hoặc với một thủ tục Cụ Duyên

(a)) Ý nghĩa của Y Tự Khởi và Cụ Duyên

(1)) Bác bỏ các lập thuyết của phía khác

(a')) Những gì các phía khác tin

[(1')) Diễn giải sai lạc đầu tiên]

[(2')) Diễn giải sai lạc thứ nhì]

[(3')) Diễn giải sai lạc thứ ba]

[(4')) Diễn giải sai lạc thứ tư]

[Chương 19:Bác Bỏ các Diễn Dịch Sai Lạc về Y Tự Khởi và Cụ Duyên]

(b')) Bác bỏ những lập thuyết đó

(1')) Bác bỏ diễn dịch sai lạc đầu tiên

(2')) Bác bỏ diễn dịch sai lạc thứ hai

(3')) Bác bỏ diễn dịch sai lạc thứ ba

(4')) Bác bỏ diễn dịch sai lạc thứ tư

[Chương 20: Diễn Dịch Của Chúng Tôi Về Sự Khác Nhau Giữa Y Tự Khởi Và Cụ Duyên]

(2)) Đưa ra lập thuyết riêng của chúng tôi

(a')) Bác bỏ thực tế về luận điểm Y Tự Khởi

(1')) Chủ thể của một phép suy luận Y Tự Khởi không được xác lập

(a")) Những gì Thanh Biện tin tưởng

(b”)) Bác bỏ điều đó

(1")) Ý nghĩa không chính xác
(2")) Ví dụ trích dẫn không phù hợp
(2’)) Chứng minh rằng lý lẽ cũng không được xác lập
[Chương 21: Phê Phán Của Chúng Tôi về Y Tự Khởi Không Ảnh Hưởng Đến Các Luận Điểm Của Chúng Tôi]
(b')) Tại sao những lỗi sai chúng tôi tìm thấy trong các luận điểm Y Tự Khởi này không áp dụng cho chúng tôi
(b)) Theo hệ thống nào để phát triển quan điểm trong dòng tâm thức của các ngươi
[Chương 22: Phân Tích về Một Cỗ Xe Ngựa]
(3") Làm thế nào để sử dụng thủ tục đó để tạo ra chánh kiến trong dòng-tâm thức của các ngươi
(a)) Làm thế nào để xác định rằng không có tự ngã trong con người {nhân vô ngã}
(1)) Trên thực tế việc xác định là tự ngã thiếu tự tính
(a')) Cho ví dụ
(1')) Chỉ ra rằng cỗ xe tồn tại một cách gán định, mà không có tự tính
(2')) Loại bỏ các phản đối về vô ngã
(3')) Làm thế nào để xác lập cỗ xe dưới nhiều tên gọi khác nhau
(4')) Lợi thế mà các ngươi tìm thấy quan điểm một cách nhanh chóng bằng cách sử dụng ví dụ này.
[Chương 23: Cá Nhân Thiếu Bản Chất Cố Hữu {nhân vô ngã}]
(b')) Chỉ ra ví dụ minh họa điều gì

(1')) Ví dụ minh họa cách thức mà cá nhân thiếu vắng tự tính

(a")) Bác bỏ lập thuyết cho tự ngã là một với các uẩn

(b")) Bác bỏ lập thuyết cho ngã là khác nhau với uẩn

(c")) Làm thế nào các luận điểm đó cũng bác bỏ những luận cứ còn lại

(d")) Làm thế nào cá nhân trình hiện như một ảo ảnh dựa trên bác bỏ đó

(2')) Ví dụ minh họa cách cá nhân đó được xác lập dưới tên gọi khác nhau

(2)) Giảng dạy rằng tự ngã tự nó cũng được xác lập như thiếu vắng tự tính

[Chương 24: Các Đối Tượng Thiếu Vắng Tự Tính]

(3)) Làm thế nào để áp dụng những dòng lý luận trên vào các hiện tượng khác

(b)) Làm thế nào để xác định rằng các pháp cũng không có ngã

[(1)) Bác bỏ sinh khởi từ tự nó]

[(2)) Bác bỏ sinh khởi từ sự vật khác]

[(3)) Bác bỏ sinh khởi từ cả hai tự nó và từ sự vật khác]

[(4)) Bác bỏ sinh khởi không nguyên nhân]

[(5)) Làm thế nào để suy luận rằng sự sinh khởi tự tính không tồn tại]

(c)) Làm thế nào để loại bỏ những che chướng bằng cách trở nên quen thuộc với những quan điểm đó.

[Chương 25: Trí Huệ Đòi Hỏi Phân Tích]

(b') Phân loại tuệ giác
(c') Làm thế nào để nuôi dưỡng tuệ giác
(1') Bác bỏ các hệ thống khác
(a”) Bác bỏ đầu tiên
(b”) Bác bỏ thứ hai
(c”) Bác bỏ thứ ba
(d”) Bác bỏ thứ tư
(2') Trình bày về hệ thống riêng của chúng ta
(a”) Tại sao cả hai thiền định và thiền quán là cần thiết
(b”) Vượt qua các phản đối về trình bày đó
[Chương 26: Hợp Nhất Định và Tuệ]
(c")Tóm lược những điểm chính để duy trì trí huệ và định lực
(d') Các biện pháp để đạt được trí huệ thông qua
(iii) Làm thế nào để hợp nhất định lực và trí huệ
[Chương 27: Lược Yếu và Kết Luận]
b' Làm thế nào để tu tập cụ thể trong Kim Cương thừa

Phần I: Định Từ thiền[1]
Chương 1: Định Và Tuệ

2" Cách rèn luyện hai Ba-la-mật sau cùng một cách cụ thể
(a) Những lợi ích của việc nuôi dưỡng định và tuệ
(b) Làm thế nào định và tuệ bao gồm tất cả mọi trạng huống của sự tập trung thiền
(c) Bản chất của định và tuệ
(d) Lý do phải nuôi dưỡng cả hai
(e) Làm thế nào để đạt một cách chắc chắn về thứ tự của chúng

---

Các đại sư cao quý đều có {tâm} đại từ bi; Con cúi đầu đảnh lễ dưới chân các ngài. [468]

2" Cách rèn luyện hai Ba-la-mật sau cùng[2] một cách cụ thể
Rèn luyện hai Ba-la-mật sau cùng, một cách cụ thể, là cách để nuôi dưỡng định từ thiền[3] và tuệ, vì định và tuệ được bao hàm

---

[1]Nhắc lại, *Định từ thiền* là thuật ngữ được dùng để chỉ khả năng hay trạng thái định có được từ việc huân tập thiền, tương ứng với thuật ngữ *thiền định*. Tuy nhiên, vì nguyên bản dùng thuật ngữ "meditatative serenity" với danh từ chính là serenity và tính từ bổ nghĩa của nó là meditative nhấn mạnh định lực có được từ thiền.

[2]BA1 Đề mục 2". Đặc biệt cách thức rèn luyện hai Ba-la-mật-đa cuối là phần thứ hai của hai đề mục con thuộc về RLCM 3) với tựa là Tu luyện cho người có căn cơ cao trong giai trình của đạo (LRCM:283). Hai đề mục con (LRCM:364) c" Tiến trình tu học Lục độ Ba-la-mật-đa bao gồm cả 1" Cách thức rèn luyện bồ-đề tâm một cách tổng quát và 2" đặc biệt, cách thức rèn luyện hai Ba-la-mật cuối cùng.

[3]Nhắc lại, ở đây thuật ngữ *định từ thiền* dùng để chỉ *định lực* thành tựu từ việc tu tập thiền. Ở đây có thể hiểu *định từ thiền* chính là thiền định Ba-la-mật-đa và tuệ là trí huệ Ba-la-mật-đa.

một cách tương ứng trong các ba-la-mật về sự ổn định hóa trong thiền và trong trí huệ. Mục này có sáu phần:

1. Các lợi ích của việc nuôi dưỡng định và tuệ
2. Chỉ ra rằng cả hai định và tuệ bao gồm tất cả mọi trạng huống của sự tập trung thiền
3. Bản chất của định và tuệ
4. Lý do phải nuôi dưỡng cả hai
5. Làm thế nào để đạt một cách chắc chắn về thứ tự của chúng
6. Làm thế nào để luyện tập cho mỗi kỹ năng (chương 2-26)

(a) Những lợi ích của việc nuôi dưỡng định và tuệ

Tất cả các phẩm chất tốt đẹp thế tục và xuất thế của Đại thừa và Tiểu thừa đều là kết quả của định và tuệ. *Kinh Giải Thâm Mật* có ghi[1]:

> Này Di-lặc, ngươi nên biết rằng tất cả những phẩm hạnh thế tục và xuất thế bất luận là của các Thanh Văn, Bồ-tát, hay Như Lai đều là kết quả của định và tuệ.

Vấn: Có hay không các phẩm hạnh diệu hảo của định và tuệ trong dòng tâm thức của các hành giả đã thành tựu chúng thông qua thiền? [469] Tại sao lại có thể xảy ra việc tất cả các phẩm hạnh diệu hảo là kết quả từ cả hai?

Đáp: Như sẽ được giảng giải, định và tuệ thực tế là những phẩm hạnh diệu hảo trong dòng tâm thức của những ai đạt được chúng từ thiền, cho nên tất cả các phẩm hạnh diệu hảo của Đại thừa và Tiểu thừa thì không phải đều là kết quả do bởi chúng {định và tuệ}. Tuy vậy, sự tập trung mà ít nhất có tính nhất tâm lên một

---

[1]BA2 *saṃdhinirmocana nāma-mahāyānā-sūtra* (Sn), Lamotte 1935: 111; P774:17.3.3-4.

đối tượng thiện đức được xem là định; những chánh kiến phân biệt được một đối tượng là ước lệ hay tối hậu được xem là trí huệ. Đây là điều mà kinh văn có ý chỉ ra trong việc dạy rằng tất cả những phẩm hạnh của Tam thừa[1] là kết quả từ định và tuệ, cho nên không có sự mâu thuẫn.

Với cùng một hàm ý, *Đại Thừa Dưỡng Tín Kinh* (*Mahāyānā-prasāda-prabhāvanā-sūtra*) nêu[2]:

> Này đứa con của truyền thừa thiện hảo, danh mục này là thông điệp cho ngươi rằng tín tâm trong Đại thừa của các Bồ-tát – và thật ra, tất cả các pháp do Đại thừa – đều đến từ việc quán chiếu đúng về các thực tính và ý nghĩa {tức là quán} với một tâm thức không phân tán {tức là chỉ}.

Tâm thức không phân tán là sự nhất tâm về tinh thần, tức là *định lực tánh*, trong khi sự quán chiếu đúng về các thực tính và ý nghĩa là trí huệ phân biệt, tức là *tuệ giác tánh*. Do đó, quý vị phải thành tựu được tất cả phẩm hạnh của nhị thừa thông qua (1) duy trì sự phân tích {hay quán chiếu} với trí huệ phân biệt {trí bát-nhã} và (2) nhất tâm tập trung lên đối tượng của thiền. Quý vị không thành tựu được chúng qua thực hành phiến diện của riêng thiền quán hoặc thiền chỉ.
Cũng thế, *Kinh Giải Thâm Mật* nêu[3]:

---

[1]Theo Rigpa Wiki thì có hai cách hiểu về Tam thừa. Trong khuôn khổ nguyên thủy thì Tam thừa bao gồm Thanh Văn thừa (śrāvakayāna), Độc Giác thừa (pratyekabuddhayāna) và Bồ-tát thừa (bodhisattvayāna). Cách hiểu thứ hai theo khuôn khổ của Kim Cang thừa thì Tam thừa bao gồm Tiểu thừa (Hīnayāna) , Đại thừa (Mahāyāna) và Kim Cang thừa (Vajrayāna). Three yanas. Rigpa shedra. Truy cập: 14/01/2012. <http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Three_yanas>.

[2]BA3 *Ārya-mahāyānā-prasāda-prabhāvana-Namā-sutra* P812:239.4.4-5

[3]BA4 Sn, Lamotte 1935:111; P774: 6.2.6-7

Khi ai kia đã phát triển Tuệ
Và định, thì họ thoát khỏi
Ràng buộc của các xu hướng sai lạc
Và của sự lệ thuộc vào các biểu tướng

Ở đây, "các xu hướng sai lạc" là các thiên hướng nội tại tiềm ẩn trong dòng tâm thức của quý vị mà có thể sinh ra sự tăng trưởng các cấp độ của những nhận thức sai lạc; "biểu tướng" là các luyến chấp đang xảy ra tới các đối tượng sai lạc, mà nó nuôi dưỡng các thiên hướng nội tại đó. Trong *Bát Nhã Ba-la-mật-đa Luận* của ngài Ratnakāraśānti[1] [470] dạy rằng tuệ giác xóa tan được điều trước {các xu hướng sai lạc} trong khi định lực xóa bỏ được điều còn lại {các biểu tướng}[2].

Những điều này là các lợi ích thuộc về "định" và "tuệ", nhưng ngay cả khi các thuật ngữ không được dùng đến, thì vẫn có các mệnh đề về các lợi ích của sự bình ổn thiền và trí huệ. Hãy nhận thức rằng các mệnh đề này mô tả các lợi ích của định và tuệ.

(b) **Làm thế nào định và tuệ bao gồm tất cả mọi trạng huống của sự tập trung thiền**

Những cành, lá, hoa và trái của một cây là không có giới hạn, nhưng điểm thiết yếu là ở chỗ chúng đều có cùng một gốc. Như ví dụ này, định và tuệ là nền tảng tối thắng ở chỗ chúng gồm thâu tất cả điều mà đức Phật nói về các trạng thái vô hạn của sự tập trung từ thiền trong Đại thừa và Tiểu thừa. *Kinh Giải Thâm Mật* nhận định[3]:

---

[1]Tên dịch nghĩa của ngài Ratnakāraśānti là Bảo Sinh Tịnh. Ngài là một đệ tử của đại sư Nāropā và là sư phụ của Atiśa sống trong thế kỉ thứ 10. (John J Makransky *Buddha Hood Embodied* State University of New York Press (July 1997) P269)

[2]BA5 *Prajñā-pāramitopadesa* (*Bát-nhã Ba-la-mật-đa Hành*), P5579:246.2.8-3.1

[3]BA6 Sn, Lamotte 1935:110; P774: 17.2.8-3.1

> Hãy biết rằng định và tuệ bao gồm tất cả các khía cạnh của các trạng thái tập trung do thiền mà Thế Tôn đã thuyết với các Thanh Văn, Bồ-tát, và Như Lai

Do vậy, vì những ai dự định đạt được định lực từ thiền không thể lĩnh hội hết vô lượng các sắc tướng phân biệt, họ nên biết rõ và luôn dựa trên những kỹ năng để duy trì định và tuệ, tổng hợp của tất cả các sự tập trung. Trong phần thứ ba *Giai Trình Thiền* của ngài Liên Hoa Giới[1] có thuyết[2]:

> Mặc dù Thế Tôn tại đó đã thuyết về các sự tập trung khác biệt nhau của Bồ-tát là bất khả tư lường, thì định và tuệ bao trùm tất cả chúng. Vậy nên chúng ta chỉ thuyết bàn về đạo pháp hợp nhất định và tuệ.

Và, như tuyên thuyết trong *Giai Trình Thiền* phần thứ nhì của Liên Hoa Giới nêu rõ[3]:

> Vì cả hai bao gồm tất cả các trạng thái của thiền tập trung, tất cả các thiền giả chắc chắn trong mọi lúc đều nên dựa vào định và tuệ. [471]

(c) **Bản chất của định và tuệ**

Khi đề cập bản chất của định, *Kinh Giải Thâm Mật* nêu[1]:

---

[1]Liên Hoa Giới (sa. Kamalaśīla) (fl. 713-763) một đại luận sư của truyền thừa Nālandā tháp tùng với ngài Tịch Hộ (sa. śāntarakṣita) (thế kỉ thứ 8) đến Tây Tạng hoằng đạo. Ngài là người đã chiến thắng trong một cuộc tranh luận kéo dài trong hai năm với một thiền sư Trung Hoa là Moheyan (和尚摩訶衍) theo chủ trương trực tiếp giác ngộ trong khi Liên Hoa Giới cho rằng tiến trình giác ngộ theo mật điển Nālandā thì phải là theo trình tự.

[2]BA7 *Bhāvanākrama* (*Quảng Thích Bồ-đề Tâm Luận*) Phần thứ ba (Bk3), Tucci 1971:1; D3917:ki 55B6-56A1

[3]BA8 *Bhāvanākrama* (*Quảng Thích Bồ-đề Tâm Luận*) Phần thứ hai (Bk2), P531:31.3.8

> Trong khi an trú tại nơi tĩnh mịch và hướng sự chú ý của mình vào nội tâm, ngươi chỉ chú mục đến các đề tài mà ngươi đã quán chiếu một cách cẩn thận. Sự chú tâm tinh thần của ngươi được tiến hành qua việc chú tâm liên tục vào bên trong. Trạng thái của tâm do ngươi thực hành điều trên, thường xuyên lưu giữ theo cách này và ở trong trạng thái mà cả tinh thần lẫn thể chất đều khởi lên sự nhu hoạt[2] được gọi là "định".

Điều này có nghĩa là quý vị chọn một đối tượng thích hợp nào đó làm đối tượng của thiền, chẳng hạn như ngũ uẩn, mà đã được xác định là một đề mục trong *Thập Nhị Bộ Kinh*[3]. Với một sự

---

[1]BA9 Sn, Lamotte 1935:89; P774:13.4.5-7

[2]Nhắc lại, trạng thái *nhu hoạt* hay còn gọi là *khinh an* là trạng thái mà thân và tâm trở nên hoạt dụng. Xem chi tiết trong chú thích Tập 2 chương 14 c'. Ngoài ra, trong kinh điển Nguyên Thủy *Những Vết Chân Voi* (pal. *Culahatthipadopamasuttam*) bài kinh số 27 cũng có mô tả trạng thái hoạt dụng này như là: "Khi sự chú tâm đạt được thể dạng tập trung cao độ trên đây và trở nên hoàn toàn tinh khiết, không còn mang một tì vết nào, không còn một mảy may ô nhiễm nhỏ nhoi nào, thì sự chú tâm ấy cũng sẽ trở nên mềm dẻo, dễ sử dụng, bền vững, không biến động ..." *Những Vết Chân Voi*. Christian Maes. Hoang Phong Dịch. Truy cập 03/16/2012. <http://www.thuvienhoasen.org/D_1-2_2-73_4-15594_5-50_6-3_17-141_14-1_15-1/>

[3](BA10)*Thập Nhị Bộ Kinh* là mười hai bộ kinh, là một cách phân loại kinh điển như sau:

1. Kinh (經, sa. sūtra) hoặc Khế kinh (契經), chỉ những bài kinh chính Phật thuyết;
2. Trùng tụng (重頌, sa. geya) hoặc Ứng tụng (應頌), một dạng kệ tụng mà trong đó nhiều câu được lặp đi lặp lại;
3. Thụ ký (受記, sa. vyākaraṇa), chỉ những lời do Phật tiên đoán, chứng nhận cho các vị bồ-tát, đệ tử mai sau thành Phật và những việc sẽ xảy ra…;
4. Kệ-đà (偈陀, sa. gāthā), hay kệ, cũng được gọi là Ký chú (記註), những bài thơ ca không thuật lại văn trường hàng;

toàn tâm[1] và tỉnh giác không phân tán, hành giả tập trung sự chú tâm vào đối tượng và giữ nguyên chú tâm đó liên tục, sao cho tâm thức của quý vị trở nên tự ổn định tương hợp với đối tượng của thiền. Khi quý vị tạo được hạnh phúc và hỷ lạc của sự nhu hoạt về thể chất và tinh thần, thì trạng thái tập trung thiền của hành giả trở nên định. Điều này chỉ xảy đến thông qua việc duy trì sự chú ý vào nội tâm của quý vị, không phân tán khỏi đối tượng của thiền; điều đó không tùy thuộc vào việc hiểu biết thực chất của sự việc.

Như bản chất của tuệ giác, đoạn kinh trên nêu ra[2]:

---

5. Tự thuyết ([無問] 自說, sa. udāna) hoặc Tán thán kinh (讚歎經), chỉ những bài kinh mà Phật tự thuyết, không phải đợi người thỉnh cầu mới trình bày;
6. Nhân duyên (因緣, sa. nidāna) hay Quảng thuyết (廣說), chỉ những bài kinh nói về nhân duyên khi Phật thuyết pháp và người nghe pháp…;
7. Thí dụ (譬喻, sa. avadana) hoặc Diễn thuyết giải ngộ kinh (演說解悟經), chỉ những loại kinh mà trong đó Phật sử dụng những thí dụ, ẩn dụ để người nghe dễ hiểu hơn;
8. Như thị pháp hiện (如是法現, sa. itivṛttaka) hoặc Bản sự kinh (本事經), chỉ những bài kinh nói về sự tu nhân chứng quả của các vị đệ tử trong quá khứ, vị lai;
9. Bản sinh kinh (本生經, sa. jātaka), hay chuyện tiền thân đức Phật, truyện tái sanh của Bồ Tát, Túc sanh truyện, những kinh nói về đời trước của đức Phật khi còn là Bồ Tát.
10. Phương quảng (方廣), Phương đẳng (方等, sa. vaipulya) thuộc loại kinh điển đại thừa là phần kinh có nghĩa lý sâu xa bí mật.
11. Hi pháp (希法, sa. adbhutadharma) hoặc Vị tằng hữu (未曾有), kinh nói về thần lực chư Phật và thánh đệ tử, cảnh giới kì diệu, hi hữu.
12. Luận nghị (論議, sa. upadeśa), cũng được gọi là Cận sự thỉnh vấn kinh (近事請問經), chỉ những bài kinh có tính cách vấn đáp với lí luận cho rõ lí tà, chính.

[1]Thuật ngữ tương đương với *toàn tâm* mà bộ sách này vẫn dùng là *chánh niệm*.

[2]BA11 Sn, Lamotte 1935: 89; P774: 13.4.7-13.5.2

> Sau khi ngươi đã đạt được nhu hoạt về tinh thần và thể chất, hãy giữ trạng thái đó và loại bỏ các yếu tố tinh thần khác. Sau đó, thiền giả chú trọng vào bên trong và với trí phân biệt vào hình ảnh tinh thần mà đó vốn là nội hàm của sự tập trung thiền lên các chủ đề ngươi đã quán chiếu đến. Với sự liên hệ tới các hình ảnh vốn là nội hàm của sự tập trung như thế, sự phân biệt bất kì về ý nghĩa của các chủ đề đó, hay là sự phân biệt hoàn toàn, sự khảo sát xuyên suốt, sự quán chiếu xuyên suốt, sự trì nhẫn, sự mong ước, sự phân biệt về các chi tiết, quan điểm, hay ý tưởng được gọi là "tuệ giác". Do đó Bồ-tát thiện xảo trong tuệ giác. [472]

Được kể lại rằng nhà sư Trung Hoa Ha-shang (Hva-shang), sau khi đọc thấy lời giải thích rất rõ ràng và không chối cãi được trong kinh này rằng tuệ giác là trí huệ phân biệt, đã la lên: "Ta không biết làm thế nào mà cái này có thể là một bộ kinh!" và đá nó đi. Ông ta làm thế vì tuyên thuyết của kinh đã không phù hợp với luận điểm của ông ta rằng bởi vì tất cả các định danh {niệm} về mọi thứ sẽ dính líu đến sự nắm bắt các biểu tướng, quý vị nên loại trừ với trí huệ phân biệt và thiền lên ý nghĩa sâu sắc này bằng cách không đem bất kì điều gì vào trong tâm thức. {Ông ta cho rằng} Cách tiếp cận thế này có rất nhiều bám chấp[1].

Trong đoạn kinh đó, "sự phân biệt" nghĩa là việc nhận ra tính phân hóa của các hiện tượng {hay các pháp} thế tục; "sự phân biệt hoàn toàn" nghĩa là việc nhận ra bản chất [tối hậu] thật sự của nó. Thánh giả Vô Trước giải thích rằng "sự khảo sát xuyên suốt" là khi ý niệm tại chỗ của trí huệ nắm bắt {thấu hiểu} một biểu tướng; "sự quán chiếu xuyên suốt" là sự thẩm tra đúng đắn. "Sự khảo sát" nghĩa là khảo sát thô thiển; "quán chiếu" nghĩa là phân tích chi tiết. Sự nắm bắt về một biểu tướng ở đây không

[1]BA12 Xem tiểu sử chi tiết trong Ruegg 1989 cho dữ liệu về những người được xem là đệ tử của Ha-shang (Hava-shang) đã tham gia trong cuộc tranh luận bSam-yas

phải là một khái niệm của thực hữu, mà đúng hơn là sự phân biệt chính xác các chi tiết về một đối tượng. Theo đó, có cả sự khảo sát và sự phân tích về bản chất thực tại lẫn sự phân hóa của các pháp.
Ứng với *Kinh Giải Thâm Mật*, *Kinh Bảo Vân* (*Ratna-megha-sūtra*) cũng nêu rõ:

> Định là sự chú ý nhất tâm; tuệ là sự phân biệt đúng đắn[1].

Cũng thế, Bồ-tát Di-lặc có dạy trong *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* (*mahāyāna-sūtralaṅkāra-kārikā*) [2]:

> Biết như lộ trình của định.
> Là việc thu gọn tên của một hiện tượng[3];
> Hiểu như lộ trình của tuệ
> Là sự quán chiếu lên các ý nghĩa của nó

Và[4],

> Dựa trên một vững chãi chân thật
> Qua việc hướng chú ý của ngươi vào tâm mình
> Và qua sự phân biệt các pháp,
> Hiện hữu định từ thiền và tuệ

Điều này khẳng định rằng sự bền vững của tâm trên cơ sở tập trung chân chính là định và trí huệ phân biệt các pháp là tuệ

---

[1] BA13 *Ārya-ratna-megha-nāma-mahāyāna-sūtra* (*Bảo Vân Đại Thừa kinh*), D231: Wa92b1

[2]BA14 *Mahāyānasūtralaṅkāra* (*Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận*) (MSA): 14.8; P5521:10.1.6-7.

[3]BA15 Ba-so-chos-kyi-rgyal-mtshan (mChan: 10.6) dạy rằng "việc thu gọn tên của một hiện tượng", chẳng hạn, việc rút ngắn từ "Tất cả các hiện tượng kết hợp đều vô thường" thành "vô thường" và bình ổn sự chú ý của các ngươi trên đó.

[4]BA16 MSA: 18.66; P5521: 10.5.1.

giác. [473] Vì các lời chú giải này có cùng hiệu lực như những gì các kinh trên đề cập, sẽ không thích đáng nếu giải thích các đoạn kinh trên theo một ý nghĩa khác.

Trong *Bồ-tát Địa Luận*, ngài Vô Trước cũng có dạy[1]:

> Với tâm thức của hành giả hướng đến đối tượng của thiền một cách xác định mà đơn thuần không biểu tả sự vật hay ý nghĩa của nó, một nhận thức chăm chú không có tất cả các diễn tưởng[2] và không có tất cả sự phân tán tinh thần nào khỏi đối tượng bất kì của thiền. Sau đó "trạng thái định từ thiền"[3] tồn tại[4] kể từ thời điểm mà sự tập trung tư tưởng nội tại được bền vững hóa và dồn chú ý vào một biểu tướng và giữ lâu cho đến khi nó vẫn còn duy trì một dòng đơn nhất,

---

[1]BA17 *Bodhisattva-bhūmi* {*Bồ-tát Địa*} (Bbh), Wogihara 1936:1.109; Dutt 1966: 77.5-12; P5538:150.4.1-5.

[2]Nhắc lại thuật ngữ Anh là elaboration. Đây là một loại tiến trình định danh của tâm nhằm thêm thắt, mở rộng, diễn giải hay chi tiết hóa một cảm nhận sau khi các thức thụ cảm nhận thông tin từ đối tượng bên ngoài vốn còn hoàn toàn khách quan không nhị nguyên, diễn tưởng có thể đúng hoặc sai nhưng do thiếu sự suy lý chặt chẽ hay thiếu dữ kiện làm chứng cứ nên hầu hết các diễn tưởng đều là sai lạc vô căn cứ. Một số tài liệu dịch là vọng tưởng nhưng nghĩa của từ Hán-việt *vọng* sẽ không đủ ý.

[3]Từ đây trở về sau trong chương này trạng thái định có được từ việc thiền sẽ được gọi là *Định từ thiền* còn hành vi rèn luyện tập trung tư tưởng vững bền lên một đối tượng và sau đó có thể hay không quán xét đến bản chất của đối tượng đang tập trung được gọi ngắn gọn là *thiền.* Việc tu tập thiền trong đó cố gắng lưu giữ không thay đổi (hình ảnh hay trạng thái của) đối tượng đang được tập trung gọi là thiền định, trong khi động thái thiền nhưng có dùng đến trí phán xét phân tích đối tượng được gọi là thiền quán.

[4]Trong tập 3 chúng tôi xem hai khái niệm "tồn tại" và "hiện hữu" có nghĩa tương đương và được xem là như nhau cũng như vậy các thuật ngữ như "tự tính", "tồn tại một cách nội tại", "có bản tính thiết yếu", "có bản chất nền tảng" hay đôi khi "tự tồn" và "thật hữu" là các thuật ngữ gần như tương đương và trong nhiều trường hợp được dùng tùy theo ngữ cảnh cho thuận mạch văn trừ trường hợp phải phân biệt rõ chúng.

kéo dài và bảo lưu sự tập trung. Tuệ giác là gì? Ngươi đem vào tâm các biểu tướng của chính các pháp mà ngươi đang quán chiếu, áp dụng cùng một cách chú tâm mà được ngươi dùng để nuôi dưỡng định. "Tuệ giác" là bất kỳ điều gì kể từ thời điểm của hoặc sự phân biệt, hoặc sự phân biệt hoàn toàn, hoặc sự phân biệt hoàn toàn về các pháp, và cho đến khi nào thiện xảo và trí huệ còn vận hành cùng khắp.

Mệnh đề này tương ứng với các trích dẫn bên trên. Nó cung cấp một chú giải với cùng một hiệu quả như kinh điển và luận văn của Thánh Giả {tức là ngài Vô Trước}, nên nó chứng thực điều chắc chắn về sự nhận diện đã đề cập của định và tuệ. Phần thứ hai *Giai Trình Thiền* cũng có nêu[1]:

Sau khi đã dập tắt được sự phân tán vào các đối tượng bên ngoài, ngươi ngưng nghỉ vào trong tâm hỷ lạc và nhu hoạt vốn được đặt lên một đối tượng nội tại của thiền một cách tự nhiên và liên tục. Điều này được gọi là *định từ thiền*. Trong khi ngươi lưu lại trong định, sự phân tích {hay quán chiếu} bất kỳ về chính đối tượng đó gọi là *tuệ giác*.

Trong *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Luận,* ngài Bảo Sinh Tịnh {Ratnakāraśānti} cũng có dạy[2]:

Về điều đó, đối tượng của định trong thiền là một hình ảnh không rời rạc của điều gì đó vốn thuộc về một trường hợp phân hóa của các hiện tượng hay của một điều gì đó vốn biểu thị bản chất thật sự. [474] Đối tượng của tuệ trong thiền là một hình ảnh rời rạc của điều nào đó vốn là một trường hợp về sự phân hóa của các pháp hay điều nào đó vốn biểu thị bản chất thật sự.

---

[1]BA18 Bk2, P5311: 32.4.8-33.1.2.

[2]BA19 *Prajñā-pāramitopadesa* {*Bát-nhã Ba-la-mật-đa Hành*} P5579: 246.2.8-246.3.1.

Điều này khẳng định rằng định từ thiền là sự ổn định không rời rạc lên một điều gì đó trong số các phân hóa hay bản chất thật của các pháp; và tuệ giác là sự quán chiếu {phân tích} về một trong hai điều đó. Đây cũng là ý nghĩa chủ định của đoạn kệ trong *Đại Thừa Trang Nghiêm Luận Tụng*[1]:

> "Bạch Thế Tôn, bao nhiêu đối tượng mà [trạng thái] định có?"
> Phật thuyết: "Một, cụ thể là một ảnh không rời rạc".
> "Bao nhiêu đối tượng mà trạng thái tuệ có?"
> "Chỉ một, một hình ảnh rời rạc".
> "Có bao nhiêu đối tượng của cả hai?"
> "Hai, cụ thể là các giới hạn của sự tồn tại và sự thành tựu mục đích của ngươi"

Vi Diệu Pháp Tập Luận (*Abhidharma-samuccaya*) của Vô Trước khẳng định rằng "các giới hạn của sự tồn tại" là cả sự phân hóa lẫn bản chất thật sự của các pháp[2], vậy nên định và tuệ đều dùng được cả những pháp tối hậu lẫn ước lệ làm các đối tượng cho thiền, như đã được ngài Bảo Sinh Tịnh giải thích như trên. Do đó, định từ thiền và trí huệ là không phân biệt trong nội dung về các đối tượng tương ứng của chúng trong thiền, vì có định từ thiền nhận biết tính Không và có trí huệ không nhận biết tính Không. Trong định từ thiền (*zhi gnas*), tâm thức quý vị chuyển hướng lặng lẽ (*zhi*) đến các đối tượng bên ngoài, và sau đó dừng trụ (gnas) lại lên một đối tượng bên trong của thiền; tuệ giác (*lhag mthong*) là tối cao (*lhag pa*); nghĩa là đặc trưng, thấy biết (*mthong*).

[1]BA20 Sn, Lamotte 1935: 88; P774:13.3.7-13.4.1.

[2]BA21 Giải thích về "các giới hạn của sự tồn tại" và "thành tựu mục đích của ngươi" xem tiếp sau (LRCM:491), về bốn loại đối tượng đề cập trên đây được bàn thảo chi tiết hơn.

Một số cho rằng một tâm thức dừng nghỉ trong một trạng thái không rời rạc thiếu cường độ mạnh là định, trong khi một tâm thức như thế cùng với cường độ mạnh mẽ là tuệ. Điều này không đúng vì nó mâu thuẫn với các định nghĩa về định và tuệ được thiết lập nhiều chi tiết trong các nguồn như là trong các ngôn từ của Đấng Chiến Thắng, các giáo pháp của Đấng Nhiếp Chánh[1], các luận của Vô Trước và *Giai Trình Thiền* của Liên Hoa Giới. Các kinh luận này nói rằng định từ thiền là sự chú tâm tập trung một điểm vào một đối tượng của thiền, trong khi tuệ giác là trí huệ phân biệt một cách đúng đắn về ý nghĩa của một đối tượng của tri kiến. [475] Cụ thể, sự hiện hữu hay không của cường độ sáng tỏ của tâm thức trong một ý thức phi định danh[2] cho thấy khả năng của sự tập trung có bị hôn trầm hay không[3];

---

[1]BA22 Đấng Nhiếp Chánh chính là Di-lặc hay Maitreyanātha. Ngài là tác giả của 5 bài luận quan trọng trong truyền thống Tây Tạng là:

1. *Đại Thừa Tối Thượng Luận* (sa. *mahāyānottaratantra*)
2. *Pháp Pháp Tính Phân Biệt Luận* (sa. *dharmadharmatāvibaṅga*)
3. *Trung Biên Phân Biệt Luận* (sa. *madhyāntavibhāga-śāstra*)
4. *Hiện Quán Trang Nghiêm Luận* (sa. *abhisamayālaṅkāra*)
5. *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm luận* (sa. *mahāyānasūtralaṅkāra*)

[2]*Phi định danh* hay *vô niệm* tức là trạng thái tâm thức không khởi lên các suy diễn hay diễn giải hệ quả từ một nhận thức ban sơ hay không dựa vào các cảm xúc để mở rộng nhận thức và cũng không có sự so sánh phân biệt hay khái niệm về đối tượng của tâm. *Kinh Kim Cang* có dạy:

"Chư bồ-tát-ma-ha-tát ưng như thị sinh tịnh tâm
Bất ưng trụ sắc sinh tâm
Bất ưng trụ hương, vị, xúc, pháp sinh tâm
Ưng vô sở trụ nhi sinh kì tâm".

[3]Đây là thuật ngữ thông dụng trong thiền học. Hôn trầm là trạng thái mà tâm thức không còn thấy rõ ràng hay sắc nét vào đối tượng của thiền. Ngược với tạng thái hôn trầm là trạng thái trạo cử, tức là hành giả bị rơi vào trạng thái quá kích động hay hăng hái khiến cho hành giả dễ bị phân tán liên tưởng ra khỏi đối tượng của thiền. *Trung Bộ Kinh* (*Majjhima Nikāya*) bài số 4 *Kinh Sợ Hãi và Khiếp Đảm* (*Bhayabherava Sutta*) có dạy qua về hai khái niệm này.

hoàn toàn không đúng khi cho rằng đó là sự khác nhau giữa định và tuệ. Lý do là vì trong tất cả các sự tập trung tinh thần của định từ thiền, quý vị nhất thiết phải dẹp sạch hôn trầm, và là vì mọi sự tập trung tinh thần miễn khỏi hôn trầm là các trạng thái sáng rõ không thay đổi của tâm[1].

Do đó, hãy nhận định sự tập trung tinh thần và trí huệ mà chúng hướng tới bản chất thật theo cách mà tâm thức của quý vị có nhận biết được đối tượng của tâm mình thuộc về một trong nhị Không[2] hay không. Chớ nên nhận định chúng theo cách mà tâm thức quý vị dừng nghỉ trong một trạng thái không rời rạc, rõ ràng, và hỷ lạc, bởi vì có vô số các trạng thái tập trung tinh thần với hỷ lạc, rõ ràng và không rời rạc nhưng lại chưa định hướng tâm của quý vị đến thực tại của các đối tượng, tức là một sự thiếu vắng bản ngã của các trạng thái đó. Ngay cả khi không có việc tìm kiếm tri kiến để nhận biết cách thức mà sự vật hiện hữu, thì tâm thức hoàn toàn không rời rạc bất kỳ vẫn có thể đủ để tạo ra sự hỷ lạc và rõ ràng. Ngay cả khi không có hiểu biết về tính Không thông qua việc xác lập nhận thức về nó, thì không có gì ngăn cản quý vị phát triển sự tập trung tinh thần không rời rạc. Nếu giữ được tâm thức theo cách đó trong thời gian lâu dài thì quý vị khiến cho các khí lực trở nên khả dụng. Một khi điều này xảy ra, thì không gì ngăn được việc sinh khởi của hỷ lạc, vì đó là bản chất của một năng lực khả dụng như thế để tạo ra sự vui sướng và hỷ lạc về tinh thần và thể chất. Một khi hỷ lạc đã sinh khởi, thì sẽ xuất hiện sự rõ ràng của tinh thần trong các cảm giác về niềm vui sướng và hỷ lạc. Vì lý do này, đã có nhiều nguồn

---

Trung Bộ Kinh. Bài số 4 *Kinh Sợ Hãi và Khiếp Đảm*. Thích Chơn Thiện. Truy cập 22/06/2009. <http://www.buddhanet.net/budsas/uni/u-kinh-trungbo/trung-gg-004.htm. 2003>.

[1]BA23 Về "sáng rõ" (dwangs cha) và sáng mạnh mẽ (gsal cha'i ngar), xem LRCM: 516.

[2]BA24 Nhị Không là sự thiếu vắng của một ngã tồn tại tự tính của người {nhân vô ngã} và cả của các hiện tượng không phải người {pháp vô ngã}.

kinh luận quyền năng chứng minh rằng tất cả những tập trung tinh thần có tính hỷ lạc, rõ ràng, và không rời rạc đều thấy biết thực tại. Do đó, tuy hỷ lạc, rõ ràng, và không rời rạc hiện hữu trong các lần tập trung tinh thần vốn thấy biết tính Không, thì vẫn thường xảy ra các sự tập trung tinh thần mà không trực tiếp hướng vào tính Không, cho nên quý vị phải phân biệt được hai trạng thái này.

(d) Lý do phải nuôi dưỡng cả hai

Tại sao là thiếu sót khi chỉ nuôi dưỡng riêng từng phẩm chất định hay tuệ? Tại sao cần thiết để nuôi dưỡng cả hai? Ta sẽ giải thích. [476]

Khi quý vị đốt một ngọn đèn dầu để ngắm một bức tranh vào giữa đêm, quý vị sẽ thấy các miêu tả [trong tranh] rất rõ ràng nếu ngọn đèn rất sáng và không bị chập chờn bởi gió. Nếu đèn không sáng, hay sáng tỏ nhưng lại bị lung linh trong gió thì quý vị sẽ không thấy các hình ảnh rõ ràng. Cũng thế, khi truy tầm ý nghĩa sâu sắc, quý vị sẽ thấy rõ thực tại nếu quý vị có đủ trí huệ để nhận thức một cách không sai sót ý nghĩa của thực tại và một sự chú tâm không dịch chuyển lưu giữ trên đối tượng của thiền bao lâu tùy ý quý vị. Dù sao, nếu quý vị không có trí huệ để thấy biết cách thức mà sự vật hiện hữu – ngay cả khi quý vị có một sự tập trung tinh thần không gián đoạn mà trong đó tâm thức quý vị ổn định và không phân tán sang các đối tượng khác – thì quý vị vẫn thiếu đi đôi mắt để thấy thực tại. Do vậy, sẽ không thể biết sự vật hiện hữu thế nào bất kể quý vị phát triển định lực của mình đến đâu. Và ngay cả khi có một tầm nhìn hiểu biết về thực tại – tức là vô ngã – nếu quý vị thiếu một sự tập trung vững chắc có thể lưu giữ một cách nhất tâm lên đối tượng của nó, thì cũng không thể nào thấy được rõ ràng ý nghĩa về cách thức mà sự vật hiện hữu bởi vì quý vị sẽ bị quấy nhiễu bởi các khí lực của tư tưởng rời rạc dao động không khống chế được. Đây là lý

do quý vị cần cả định và tuệ. Trong phần thứ hai *Giai Trình Thiền*, Liên Hoa Giới có dạy[1]:

> Với tuệ giác trần trụi thiếu định, tâm thức thiền giả bị phân tán bởi các đối tượng như ngọn đèn dầu trước gió, nó sẽ không thể vững bền. Vì lý do này, những gì trí huệ siêu việt thấy được sẽ không rõ ràng. Như thế, hãy nương dựa vào cả hai một cách ngang nhau. Do đó, *Kinh Đại Bát Niết-bàn* (*Mahā-parinirvāṇa-sūtra*) có dạy:
>
>> Thanh Văn không thấy truyền thừa của các Như Lai vì sự tập trung tư tưởng của họ lớn hơn trí huệ của họ; các Bồ-tát thấy nó, nhưng không rõ, vì trí huệ của họ lớn hơn sự tập trung của họ. Các Như Lai thấu suốt mọi vật vì họ có định và tuệ ngang bằng. [477]
>
> Với định lực, tâm thức của các ngươi – như ngọn đèn ở nơi không gió – sẽ không xao động bởi các ngọn gió của tư tưởng rời rạc. Với tuệ giác, những thứ khác không thể làm chệch hướng ngươi vì ngươi đã loại trừ những vướng mắc vô hạn của các tà kiến. Như trong *Kinh Nguyệt Đăng*[2] (*Candrapradīpa-sūtra*) có dạy:
>
>> Năng lực của định từ thiền làm cho tâm thức của các ngươi vững bền; tuệ giác làm cho nó giống như một ngọn núi.

---

[1]BA25 Bk2, P5311:31.5.7-32.1.4. *Kinh Đại Bát Niết-bàn* (*'Phags pa yongs su mya ngan las 'das pa chen po'i mdo*) (D119: Ta 148a6-bl) được dịch từ tiếng Trung Hoa {tên tiếng Hoa là 大般涅槃經} . *Kinh Nguyệt Đăng Tam-muội* (*Candrapradīpa-sūtra*) là một tên khác của *Kinh Chánh Định Vương* (*Samādhi-rāja sūtra*) với tên đầy đủ là *Sarva-dharma-svabhava-samatd-vipancita-samādhi-rāja sūtra* (SR). SR: 7.10ab, Vaidya 1961a: 36.21-22; P795: 281.2.1.

[2]*Kinh Nguyệt Đăng* còn có tên khác là *Kinh Nguyệt Đăng Tam Muội* hay *Chánh Định Vương Kinh*.

Vậy nên dấu hiệu của định từ thiền là sự chú tâm của quý vị lưu lại đúng ở nơi nó đặt lên mà không có sự phân tán khỏi đối tượng của thiền. Dấu hiệu của tuệ giác là việc quý vị thấy biết thực tại về vô ngã và loại trừ các tà kiến như là quan điểm về ngã; tâm thức quý vị như một ngọn núi không bị rung động bởi các đối lập. Do đó, quý vị nên phân biệt hai dấu hiệu này.

Trước khi đạt được trạng thái định do thiền, quý vị có thể dùng đến trí huệ phân biệt để phân tích ý nghĩa của vô ngã, nhưng tâm thức quý vị thì lại cực kỳ không bền vững, như ngọn đèn trước gió, nên khái niệm của quý vị về vô ngã thật không rõ ràng. Mặt khác, nếu quý vị quán chiếu khi đã thành tựu được định, quý vị sẽ tránh được các sai sót do sự không bền vững quá mức, cho nên khái niệm của quý vị về vô ngã sẽ rõ ràng. Do vậy, trạng thái tinh thần của tuệ giác có một phẩm chất về sự bền vững được dẫn xuất từ định từ thiền với đặc tính không rời rạc và có một phẩm chất của việc thấy biết cách thức sự vật hiện hữu, điều vốn *không* dẫn xuất từ định từ thiền. Chẳng hạn, khả năng của một ngọn đèn để chiếu sáng các hình tướng dẫn xuất từ bấc {tim đèn dầu} và các thời điểm liền trước đó của ngọn lửa; nó không dẫn xuất từ các thứ như là bóng đèn {hay cái chụp đèn} che chắn cho nó khỏi gió thổi. Mặc dù thế, độ bền vững về ngọn lửa ổn định của ngọn đèn lại dẫn xuất từ chụp đèn này. Do đó nếu quý vị tiến hành quán chiếu với một trí huệ giữ trong cân bằng về thiền của trạng thái định – tức là trạng thái không bị quấy nhiễu bởi hôn trầm hay trạo cử – thì quý vị sẽ hiểu được ý nghĩa của thực tại. Hãy nhớ trong tâm mình khẳng định từ *Kinh Kết Tập Pháp* (*Dharma-saṃgīti-Sūtra*) [1]:

[1]BA26 *Ārya-dharma-saṃgīti-nāma-mahāyāna-sūtra* (*Kinh Thắng Pháp Kết Tập Đại thừa*) D238: Zha 52a6, được trích trong phần thứ nhất của[1] *Bhāvanākrama* (*Quảng Thích Bồ-đề Tâm Luận*) (Bkl), Tucci 1986:181.11.

> Khi tâm thức ngươi trong trạng thái cân bằng thiền, ngươi sẽ hiểu thực tại như nó là.

Trong phần thứ nhất của *Giai Trình Thiền,* Liên Hoa Giới có nêu[1]: [478]

> Vì tâm ngươi lưu chuyển như một dòng sông, nó không ngừng nghỉ nếu không có một nền tảng về định từ thiền; một tâm thức mà không ở trong sự cân bằng thiền không thể hiểu thực tại như nó là. Cũng vậy, Như Lai thuyết: "Với sự cân bằng thiền, ngươi tri kiến thực tại như nó là".

Khi thành tựu trạng thái định, quý vị không chỉ ngừng sự sai sót của việc dịch chuyển trong ý thức trí huệ vốn quán chiếu lên vô ngã một cách đúng đắn, mà quý vị còn ngừng cả sai sót của việc phân tán khỏi đối tượng thiền mỗi khi dùng đến trí huệ phân biệt để tiến hành thiền quán lên các chủ đề như là vô thường, nghiệp và các hậu quả của nó, những sai sót của luân hồi, từ ái, bi mẫn, hay luyện tập về tâm giác ngộ. Bất kể đối tượng của thiền là gì, quý vị tiến hành thiền không bị phân tán, nên công đức mà quý vị nuôi dưỡng sẽ mạnh mẽ hơn nhiều. Mặt khác, khi chưa đạt trạng thái định, quý vị làm suy giảm các đức hạnh của mình do sự phân tán thường xuyên vào các đối tượng khác. Như trong tác phẩm *Nhập Bồ-đề Hành Luận* (*Bodhicaryāvatāra*), ngài Tịch Thiên có nêu[2]:

> Kẻ tâm thức mình bị phân tán
> Sống giữa nanh vuốt của vô vàn khổ đau.

Và[3]:

---

[1]BA27 Bkl, Tucci 1986: 205; P5310: 25.1.8-25.2.1.

[2]BA28 *Kinh Bồ-tát Hạnh* (*Bodhisattva-caryāvatāra*) (BCA), P5272: 254.4.5.

[3]BA29 Ibid., P5272: 248.5.4.

Đấng Chánh Biến Tri đã dạy rằng
Kẻ nguyện cầu, kẻ khổ hạnh và tương tự –
Ngay cả ai đã rèn luyện lâu ngày
Là chưa làm được gì nếu với một tâm phân tán.

Do đó, mục tiêu của việc thành tựu tập trung tư tưởng mà trong đó tâm thức quý vị đặt bền vững không rời rạc lên một đối tượng duy nhất mà không phân tán là để có sự khả dụng về tinh thần – tức là khả năng định hướng hoàn toàn theo ý muốn sự chú tâm của quý vị vào các đối tượng công đức của thiền. Nếu quý vị tập trung sự chú tâm lên một đối tượng thiền duy nhất, quý vị có thể lưu giữ ở đó, nhưng nếu quý vị thả lỏng nó, nó sẽ tiếp diễn như ý muốn đến các đối tượng công đức vô lượng như là nước đổ vào các dòng kênh tưới tiêu êm ả. [479] Do đó, sau khi quý vị đã đạt được trạng thái định từ thiền, quý vị phải duy trì trong các đối tượng và động thái thiền mà chúng ngưng được các sai sót vô hạn và đem lại các công đức vô lượng, như là thức trí huệ tập trung vào bản chất thật sự và sự phân hóa của các hiện tượng, bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, tín tâm, và sự tan biến các ảo ảnh của luân hồi. Hãy nhận ra rằng việc giữ bền tâm thức quý vị liên tục bằng cách gắn chặt nó vào một đối tượng thiền duy nhất sẽ không đem lại các lợi ích to tát nào trong việc thực hành công đức, nếu làm điều này mà không có nhận thức sâu sắc về mục tiêu của việc thành tựu trạng thái định.

Do vậy, nếu quý vị bác bỏ thiền quán với trí huệ phân biệt trong cả phương diện hành vi Ba-la-mật-đa lẫn trong phương diện quan điểm về Ba-la-mật-đa, thì việc nuôi dưỡng sự tập trung nhất tâm của quý vị sẽ rất yếu. Kỹ năng để tạo ra sự chắc chắn mạnh mẽ và lâu bền về ý nghĩa của vô ngã là sự quán chiếu được duy trì liên tục với trí huệ phân biệt. Thiếu một tuệ giác như thế lên bản chất thật sự, thì bất kể quý vị đã nuôi dưỡng định trong bao lâu, quý vị chỉ có thể ngăn sự hiển lộ của các đau khổ; quý vị không thể đào tận gốc rễ các hạt giống của chúng. Do vậy, không chỉ nuôi dưỡng định mà quý vị cũng cần nuôi

dưỡng tuệ giác vì như Liên Hoa Giới có đề cập trong phần thứ nhì trong *Giai Trình Thiền*[1]:

> Việc chỉ nuôi dưỡng định riêng lẻ không giúp thoát khỏi các ngăn che của một hành giả; nó chỉ ngăn chặn các khổ đau trong một thời gian. Trừ khi có được ngọn đèn trí huệ, quý vị không thể tiêu hủy các xu hướng tiềm tàng. Vì lý do này mà *Trang Nghiêm Luận* nêu[2]:
>
> > Ổn định thiền ngăn chặn các đau khổ; trí huệ tiêu hủy các xu hướng tiềm tàng.
>
> Cũng thế, *Chánh Định Vương Kinh*[3] (*samādhirāja-sūtra*) nêu[4]:
>
> > Mặc dù các phàm phu nuôi dưỡng tập trung tinh thần
> > Họ không phá hủy được quan niệm về ngã.
> > Những phiền não của họ trở lại gây rối họ,
> > Uất-đà-la, như họ đã nuôi dưỡng tập trung tinh thần theo cách này[5].

---

[1]BA30 Bk2, P5311: 31.4.2-31.5.5.

[2]BA31 Sn, Lamotte 1935:132; P774: 21.1.3.

[3]Kinh này còn có một tên gọi khác là *Nguyệt Đăng Tam Muội Kinh.*

[4]BA32 SR, Vaidya 1961a: 49; D127: Da 27a7-bl; trích dẫn tại Bk3,Tucci 1971:18. Thuật ngữ "phàm phu" được dùng hơi khác hơn bài kệ trích ở LRCM: 564-565.

[5](BA33) Người này có lẽ là Uất-đà-la, một trong hai vị thầy đầu tiên dạy đức Phật Thích-ca-mâu-ni về thiền. Theo kinh *Trung A Hàm* Phẩm Bo-đa-lợi – "*Kinh La-ma"* thì Uất-đà-la (skt. Udraka Rāmaputra; tib. Lhag dpyod) thì người này dạy đức Phật thiền đến mức "phi tưởng, phi phi tưởng xứ" một trạng thái không còn kinh nghiệm về một khái niệm bất kỳ (vô niệm) thuộc về trạng thái cao nhất trong tứ thiền nhưng vẩn chưa vượt qua khỏi luân hồi. Đức Phật đã đạt được cấp độ này và Uất-đà-la đã xin tôn vinh đức Phật như tôn sư nhưng Ngài đã từ chối và rời bỏ đi nơi khác. Đến khi đạt quả Chánh đẳng Chánh giác, đức Phật nghĩ đến việc hóa độ

> Nếu ngươi phân biệt một cách có suy lý về sự thiếu vắng của ngã trong các pháp
> Và nếu ngươi nuôi dưỡng quán chiếu này trong thiền
> Thì sẽ tạo quả, đạt đến Niết-bàn; [480]
> Không có an lạc nào qua các phương tiện bất kì nào khác.

Bồ-tát Tạng Kinh (*Bodhisattva-piṭāka*) cũng có nêu[1]:

> Những ai chưa tu học nội dung *Bồ-tát Tạng Kinh*, chưa tu học giới luật chánh pháp, và những ai suy diễn ý tưởng về một sự đầy đủ chỉ từ trong tập trung tinh thần sẽ té ngã bởi niềm kiêu hãnh của họ trở thành một ý tưởng tự thổi phồng về chính mình. Họ sẽ không thoát khỏi sinh , lão, bệnh, tử, đau xót, than khóc, phiền não, bất hạnh, và rối loạn; họ sẽ không thoát khỏi sáu giới của luân hồi[2]; họ sẽ không thoát khỏi hợp uẩn của đau khổ. Với điều này trong tâm, Như Lai thuyết. "Tu học từ những người khác điều gì thích đáng, ngươi sẽ thoát khỏi lão và tử".

Như vậy, những ai tìm kiếm trí huệ siêu việt thuần khiết viên mãn từ đó mọi ngăn trở đều bị xóa tan đều nên nuôi dưỡng

---

cho Uất-đà-la thì được biết người này vừa mất độ hai tuần. *Kinh Trung A Hàm*. Tuệ Sĩ. WEB BuddhaSasana. Truy cập tháng 6, 28, 2009. <http://www.buddhanet.net/budsas/uni/u-kinh-ahamtrung/trungaham_idx.htm>.

[1]BA34 *ārya-bodhisattva-pitaka-nāma-mahāyāna-sūtra*, chương 12 về ratnakūṭa (*Bảo tích*) Pagel 1995:344; D56: Ga 161b3-5

[2]Tức là các sinh giới thiên (trời), nhân (người), a-tu-la (thần), súc sinh (loài vật hữu tình khác người), ngạ quỷ, và địa ngục.

trí huệ trong lúc vẫn lưu giữ ở trạng thái định. Về điểm này, *Bảo Tích Kinh Bộ* (*Ratna-kūṭa-grantha*) dạy rằng[1]:

> Trì giới, ngươi sẽ đạt được tập trung tinh thần;
> Thành tựu được tập trung tinh thần, ngươi nuôi dưỡng trí huệ;
> Với trí huệ ngươi thành tựu trí huệ siêu việt thuần khiết;
> Khi trí huệ siêu việt của ngươi thuần khiết, thì việc giữ giới của ngươi là toàn hảo {tức là trì giới Ba-la-mật-đa}

Và *Kinh Đại Thừa Dưỡng Tín* dạy rằng[2]:

> Thiện Nam Tử, nếu ngươi không có trí huệ, ta sẽ không nói rằng người có tín tâm nơi Đại thừa của các bậc Bồ-tát, mà ta cũng không nói rằng ngươi biết bản chất thật sự nơi Đại thừa.

(e) Làm thế nào để có sự tin chắc về thứ tự của chúng

Trong *Nhập Bồ-đề Hành Luận*, Tịch Thiên dạy[3]:

> Tuệ giác hiện hữu từ định
> Tiêu hủy các khổ đau.
> Thấy biết được điều này,
> Hãy tìm định từ đầu.

Theo khẳng định này, trước tiên ngươi thành tựu định từ thiền và tiếp sau nuôi dưỡng trí huệ trên cơ sở đó. [481]

---

[1]BA35 Tên đầy đủ của bộ kinh gồm 49 quyển này (Pagel 1995: appendix III) là *Ārya-mahā-ratna-kūṭa-dharma-paryāya-śatasāhasrika-grantha*, P8112:239.4.2

[2]BA36 *ārya-mahāyāna-prāsāda-prabhāvanā-nāma-mahāyāna-sūtra*, P812:239.4.2

[3]BA37 BCA: 8.4; P5272: 254.4.7-8.

Vấn: Trong phần thứ nhất *Giai Trình Thiền*[1], Ngài Liên Hoa Giới nói: "đối tượng thiền của nó thì không xác định", nghĩa là đối tượng thiền của định từ thiền là không xác định. Như đã giải thích trên, đối tượng thiền của định từ thiền có thể là tự chính thực tại hay một hiện tượng thông thường hiện hữu trong thực tại. Nếu trước tiên ngài hiểu biết ý nghĩa của vô ngã, sau đó thiền trong khi tập trung vào điều này, thì điều đó cũng đủ để đồng thời sinh ra cả trạng thái định của một tâm thức không phân tán và trí huệ tập trung vào tính Không. Tại sao lại nói rằng trước tiên phải tìm kiếm trạng thái định rồi mới nuôi dưỡng tuệ giác?

Đáp: Cách thức mà trong đó định đi trước tuệ là như sau. Quý vị không cần có sẵn định để tuần tự phát triển một hiểu biết về quan điểm thấy biết rằng ngã không hiện hữu, vì chúng ta đều thấy được rằng ngay cả những ai chưa đạt định cũng có thể phát triển quan điểm này. Quý vị cũng không cần có định từ trước để trải nghiệm sự chuyển hóa tinh thần trong việc chú trọng đến quan điểm này bởi vì không có gì ngăn cản sự chuyển hóa tinh thần mang tới từ việc tu tập về quán chiếu thuần thục bằng trí huệ phân biệt, ngay cả khi không có mặt trạng thái định. Nếu quý vị cho rằng sự vắng mặt của định ngăn trở sự chuyển hóa tinh thần; trong việc chú trọng đến quan điểm này, thì cũng chính lập luận này buộc quý vị kết luận một cách cực kỳ vô lý rằng trạng thái định là đòi hỏi phải có ngay cả cho việc trải nghiệm về sự chuyển hóa tinh thần khi thiền về tính vô thường, về các sai sót của luân hồi hay về tâm giác ngộ.

Vậy thì tại sao định lực cần thiết cho tuệ giác? Theo *Kinh giải Thâm Mật*[2], thì chừng nào việc tu tập về sự phân biệt và sự phân biệt đặc biệt cùng với trí huệ phân biệt không thể khởi tạo được sự nhu hoạt về tinh thần và thể chất thì nó cấu thành một loại

[1]BA38 Bkl, Tucci 1986: 207; P5310:25.4.2.

[2]BA39 Đây là diễn giải từ Sn, Lamotte 1935:90; P774:13.5.2-5, trích dẫn từ LRCM: 537,798.

chú tâm vốn tiếp cận đến tuệ giác; một khi nó khởi tạo nhu hoạt thì nó trở thành tuệ giác. Do vậy, nếu quý vị chưa đạt tới định, thì bất kể quý vị thiền quán bao nhiêu với trí huệ phân biệt, kết cuộc quý vị sẽ không thể khởi tạo được niềm khoái cảm và hỷ lạc của sự nhu hoạt tinh thần và thể chất. Một khi quý vị có được định từ thiền, thì ngay cả thiền quán về trí huệ phân biệt sẽ đạt đến nhu hoạt tột độ. [482] Do đó, trí huệ đòi hỏi trạng thái định từ thiền như là một nguyên nhân. Điều này sẽ được giải thích như sau.

Trí huệ phân biệt trở thành tuệ giác khi mà nó có thể khởi tạo sự nhu hoạt thông qua năng lực của phân tích, dù là không có sự chú tâm lên một đối tượng đơn nhất. Vậy nên việc khởi tạo sự nhu hoạt qua việc đặt chú tâm của quý vị lên một đối tượng duy nhất của thiền – ngay cả khi đối tượng đó là tính Không – thì không khác chi hơn là một cách để thành tựu định; riêng điều đó {trí huệ phân biệt} không thôi thì không thể xem như là tuệ giác. Tại sao vậy? Nếu quý vị khởi tìm kiếm một hiểu biết về vô ngã trước, tức là việc phân tích ý nghĩa của nó lặp lại nhiều lần, thì sẽ không thể nào thành tựu được định trên cơ sở phân tích này bởi vì quý vị chưa hề đạt tới trạng thái định trước đó. Nếu quý vị tiến hành thiền định mà không có quán, quý vị sẽ thành tựu định trên cơ sở đó. Dù sao đi nữa, vì không có cách nào để duy trì tuệ giác ngoại trừ qua việc duy trì định, nên quý vị phải tìm kiếm tuệ giác sau. Do vậy, điều này không rơi ra ngoài dạng thức mà trong đó, tìm kiếm định trước, rồi quý vị dựa trên đó nuôi dưỡng tuệ giác.

Theo đó, cách thức mà tuệ giác phát triển là sự thiền quán phân biệt tạo ra nhu hoạt. Nếu điều này không như thế, thì sẽ không có lý do nào để tìm kiếm định trước và tiếp sau nuôi dưỡng tuệ giác dựa trên đó. Việc thất bại tiến hành thiền theo các trình tự này thì không mấy thích đáng vì *Giải Thâm Mật Kinh*[1] khẳng định trong đoạn đã trích dẫn bên trên rằng quý vị nuôi dưỡng tuệ giác trên cơ sở đã đạt được định. Cũng thế, thứ tự của thiền định

[1]BA40 Sn, P774:13.4.5-13.5.2, trích dẫn ở LRCM: 471,537.

và trí huệ trong lục độ Ba-la-mật-đa – mà trong đó dạy rằng "phẩm tính sau phát triển dựa trên phẩm tính trước đó" – cũng như là dãy thứ tự trong việc rèn luyện trí huệ bậc cao hơn dựa trên việc rèn luyện tập trung tư tưởng cao hơn là tương hợp với dãy thứ tự trong đó quý vị nuôi dưỡng định trước và rồi nuôi dưỡng tuệ giác. Trong *Bồ-tát Địa* (đã trích trước đây)[1] và *Thanh Văn Địa* (*Śrāvaka-bhūmi*) của ngài Vô Trước cho thấy tuệ giác được nuôi dưỡng trên cơ sở của định từ thiền. [483] Cũng thế, trong các tác phẩm "*Trung Đạo Tâm Luận*" của Thanh Biện, "*Nhập Bồ-đề Hành Luận*" của Tịch Thiên, và ba phần trong "*Giai Trình Thiền*" của Liên Hoa Giới[2], "*Bảo Tích Tịnh*" {*Ratnakaraśānti*} của Tuệ Xứng {*jñāna-kīrti*} , tất cả đều khẳng định rằng quý vị nuôi dưỡng tuệ giác sau khi đã tìm kiếm được định lực trước đó. Một số đại sư Ấn-độ cho rằng không cần tìm định riêng rẻ, quý vị khởi tạo tuệ giác ngay từ khi bắt đầu thông qua quán chiếu bởi trí huệ phân biệt. Vì quan điểm này mâu thuẫn với các kinh luận của những bậc đi tiên phong, nên kẻ khôn ngoan sẽ thấy rằng nó là điều không tin tưởng được.
Đây là thứ tự khi quý vị vừa mới phát triển định và tuệ lần đầu; sau này thì không xác định thứ tự như thế nữa, quý vị có thể nuôi dưỡng định sau việc phát triển tuệ giác trước đó.

Vấn: Trong *Vi Diệu Pháp Tập Luận*[3] ngài Vô Trước có dạy: "một số thành tựu tuệ giác, nhưng lại không đạt được định; họ phấn đấu để đạt định từ trên cơ sở của tuệ giác". Ngài giải thích điều này như thế nào?

---

[1]BA41 LRCM: 473.

[2]BA42 Ye-shes-grags-pa (jñāna-kīrti) (Tuệ Xứng) là tác giả của *Pha rol tu phyin pa'i theg pa'i bsgom pa'i rim pa'i man ngag* (*Các giai tầng Bát-nhã Ba-la-mật-đa thừa của Thiền*). Tựa đề Phạn ngữ được kết cấu lại thành *Prajñā-pāramitā-bhāvanā-kramopadeśa*

[3]BA43. *Abhidharma-samuccaya* (AS), Pradhan 1975:75.21, theo Wayman 1978; P5550: 263.3.3.

Đáp: Điều này có nghĩa là họ chưa thành tựu định của trình độ an định thiền đầu tiên {hay trình độ bình ổn thiền đầu tiên}, hay các trình độ cao hơn; điều đó không loại trừ việc họ đã đạt tới định mà được bao hàm trong việc sơ nhập đến trình độ bình ổn thiền đầu tiên[1]. Cũng thế, một khi quý vị có tri kiến nhận thức về Tứ Diệu Đế, quý vị có thể thiết lập trên cơ sở đó định lực về trình độ bình ổn thiền đầu tiên thật sự và những bình ổn thiền cao hơn. Ngài Vô Trước có dạy trong *Du-già Sư Địa Luận* (*Yogācāra-bhūmi*)[2]:

---

[1]BA44 Định từ thiền được chia ra thành mức sơ nhập (nyer bsdogs, samantaka) và mức thật sự (dhgos gzhi, maula) thành tựu; chỉ có định lực ở giai đoạn thật sự mới được xem là một thành tựu hoàn toàn.

[2]BA45 *Yogā-caryā-bhūmi* (*Sa'idngosgzhi*), P5536:283.4.2-3. Tựa đề *Sa'idngosgzhi* được diễn dịch một cách không sát nghĩa thành *Du-già Sư Địa Luận* (*Yogā-caryā-bhūmi*) để ứng theo cách dùng của Suzuki 1955-61. *ICang-skya-rol-ba'i-do-rje's Grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa gsal bar bshad pa thub bstan Ihun po'i mdzes rgyan* (Varanasi: Pleasure of Elegant Sayings Press, 1970), p. 155 nhận định rằng *Sa'idngosgzhi* là một tập hợp của bốn luận đề: (1) Đa Địa {địa ở đây với nghĩa là "cấp độ" hay "tầng mức"} (Bahu-bhūmikā, Sa mang po pa); (2) Thanh Văn Địa (Śrāvaka-bhūmi[Śbh], Nyan sa]; (3) Bồ-tát Địa; và (4) Địa Thứ Đệ {luận bàn về sự tuần tự của các địa – ND} (Bhūmi-krama, Sa'i go rim). Điều này được hỗ trợ trong trang 226-316 của thư mục *bsTan 'gyur tin po che srid zhi'i rgyan gciggi dkar chag rin chen mdzes pa'i phra tshom của gSer bris bstan 'gyur* (Sichuan: Krung go'i mtho rim nang bstan slob gling gi bod brgyud nang bstan zhib 'jug khang, 1989). Đa Địa có cùng nghĩa với mô tả của Suzuki (1955-1961) "Các Địa Trong Du-già Hành Tông" (P5536). Địa Thứ Đệ có thể tìm được trong phần cuối của *Bồ-tát Địa* (P5538: 230.2.4-231.1.7). Tsongkhapa xác định hai luận số 2 và 3 bởi tên của các luận đó, và do đó sử dụng tên *Sa'idngosgzhi* cho luận số 1 và 4, có thể là vì luận số 2 và 3 là các tựa đề đã nổi tiếng. Tsongkhapa cũng dùng các thuật ngữ như sa sde ("Luận Về Các Địa") (LRCM: 523.6 v.v.) và sa sde Inga (Ngũ Luận Địa) (LRCM: 488.5 v.v.), bao gồm *Sa'idngosgzhi*. Xem chú thích 58 dưới đây cho LRCM: 488.5.

Ngoài ra, ngươi có thể biết một cách chính xác thực tại về các chân lý này từ Khổ cho đến Đạo, mà chưa thành tựu được trình độ bình ổn thiền đầu tiên, v.v... Vừa lúc tri kiến về các chân lý này xảy đến, ngươi bình ổn tâm mình và không phân tích các pháp. Trên cơ sở trí huệ cao hơn này, ngươi mưu cầu tu tập các trạng thái cao hơn của ý thức.

Nói chung, nhằm lợi ích cho việc hiểu biết toàn diện các thuật ngữ, có chín trạng thái tinh thần[1] được gọi là định từ thiền và bốn lớp quán chiếu[2] được gọi là tuệ giác. Dù sao, quý vị phải áp dụng các thuật ngữ "định thật sự" và "tuệ giác thật sự" – như sẽ được giải thích – sau khi phát khởi nhu hoạt.

---

[1] BA46 BA46 LRCM 529-532.

[2] BA47 Các lớp đặc tính quán chiếu của tuệ giác được đề cập trên (LRCM: 471-475) và được bàn thảo chi tiết trong phần sau (LRCM: 769ff).

Chương 2: Chuẩn Bị Cho Định Từ Thiền

2" Đặc Biệt cách rèn luyện hai Ba-la-mật-đa sau cùng
(f) Cách thức rèn luyện cho mỗi Ba-la-mật-đa
(i) Cách thức tu tập định từ thiền
(a') Dựa trên các tiền đề của định từ thiền
(1') Trú ngụ ở nơi thích hợp
(2') Tham chấp ít (thiểu dục)
(3') Dung xả
(4') Ngưng hoàn toàn nhiều hoạt động
(5') Giữ giới thuần khiết
(6') Dẹp bỏ hoàn toàn các ý tưởng tham chấp, v.v...
(b') Cách thức nuôi dưỡng định dựa trên cơ sở trên
(1') Chuẩn bị
(2') Tu tập thực thụ
(a") Tư thế thiền
(b") Tiến trình thiền
(1") Cách thức phát triển sự tập trung không sai sót
(a)) Làm gì trước khi tập trung chú ý lên một đối tượng thiền
(b)) Làm gì trong khi tập trung lên một đối tượng thiền
(1)) Nhận diện đối tượng thiền theo chỗ mà sự chú tâm của ngươi đặt vào
(a')) Một trình bày chung về các đối tượng thiền
(1')) Về chính các đối tượng của thiền
(a")) Các đối tượng phổ biến của thiền
(1")) Các hình ảnh rời rạc

(2”)) Các hình ảnh không rời rạc
(3”)) Đối tượng của sự hiện hữu
(4)) Thành tựu mục tiêu của quý vị
(b”)) Các đối tượng thiền cho việc thanh lọc ứng xử của quý vị
(1”)) Tính xấu xa
(2”)) Tính yêu thương
(3”)) Duyên khởi
(4”)) Sự phân biệt của các cấu thành
(5”)) Hít vào và thở ra
(c”)) Đối tượng thiền cho sự thiện xảo
(1”)) Các uẩn
(2”)) Các Cấu thành
(3”)) Các nguồn
(4”)) Duyên khởi
(5”)) Những điều khả dĩ và không khả dĩ
(d”)) Các đối tượng thiền cho việc tinh lọc các khổ đau
(2’)) Ai nên thiền lên đối tượng nào
(3’)) Các đồng nghĩa đối tượng thiền

(b’)) Nhận diện các đối tượng thiền theo nội dung này.

———ॐ———

(f) Cách thức rèn luyện cho mỗi Ba-la-mật-đa này

Ở đây có 3 phần:

1. Cách thức tu tập định từ thiền (chương 2-6)
2. Cách thức tu tập tuệ giác (chương 7-26)
3. Cách thức hợp nhất chúng (chương 26)

(i) Cách thức tu tập định từ thiền

Phần này có 3 phân mục

1. Dựa trên các tiền đề của định từ thiền
2. Cách thức nuôi dưỡng định trên cơ sở trên
3. Lượng định về sự nuôi dưỡng thành công của định (chương 5-6)

(a’) Dựa trên các tiền đề của định từ thiền

Từ đầu, thiền giả nên dựa vào các tiền đề của định, mà tạo điều kiện khả dĩ cho sự thành tựu định nhanh chóng và thuận tiện. Có 6 điều:

(1’) Trú ngụ nơi thích hợp

Nơi này nên có năm đặc tính: (a) Thuận đạt, có được sẵn các thứ cần thiết như là thực phẩm và y trang; (b) là chỗ tốt để sinh sống, là nơi không có thú dữ như là các loài ăn thịt, không có các kẻ thù nghịch v.v...; (c) ở trên một miếng đất tốt, nơi không lan truyền các bệnh tật; (d) cống hiến một tình bằng hữu tốt trong khuôn khổ các đạo hữu của quý vị trì giới và đồng tâm; và (e) ở vị trí thanh vắng sao cho có ít người trong ban ngày và ít tiếng ồn vào ban đêm. *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* của Di-lặc có dạy[1]:

---

[1]BA48 MSA: 8.7; P5521:10.2.2.

Người khôn ngoan tu tập tại nơi
Thuận đạt, là một chốn tốt lành để sống,
Cống hiến nền tảng tốt lành và các bằng hữu tốt đẹp
Và thỏa mãn các yêu cầu cho sự tu tập của hành giả được dễ dàng

(2') Thiểu dục {không tham lam}
Quý vị không được tham chấp để có nhiều y trang hơn hay có cái tốt hơn và v.v...

(3') Dung xả
Quý vị luôn luôn dung xả ngay cả khi có y trang nghèo khó nhất, v.v...

(4') Ngưng hoàn toàn nhiều hoạt động
Qu'y vị ngừng các hoạt động cơ bản như là mua và bán; quý vị cũng phải loại bỏ các giao tiếp xã hội không cần thiết với các gia chủ và các tu sĩ, cũng như là các theo đuổi khác như là y học và thiên văn.

(5') Thuần khiết trì giới:
Quý vị không được vi phạm các giáo huấn, không làm các hành vi sai trái với tự nhiên hay với luật cấm, hoặc là trong trường hợp các biệt giải thoát giới hay là các bồ-tát giới. Nếu quý vị đã vi phạm chúng do vô ý, thì phải sửa chữa lại một cách nhanh chóng với sự sám hối theo giáo pháp.

(6') Dẹp bỏ hoàn toàn các ý tưởng tham chấp, v.v...
Trong trường hợp các tham chấp, hãy quán chiếu lên những tai hại của chúng trong cuộc sống hiện tại, như là việc dẫn tới bị giết hại hay bị bắt bỏ tù, cũng như là những tai hại của chúng trong tương lai, chẳng hạn chúng dẫn đến tái sinh vào các giới khốn đốn. [485] Cách khác là, hãy xóa bỏ tất cả các ý tưởng về tham chấp và tương tự như thế bởi việc thiền với ý tưởng cho

rằng: "Mọi thứ trong giới luân hồi, dù dễ chịu hay không, đều là phù du và không vững bền. Bởi vì điều chắc chắn là tôi sẽ bị tách rời khỏi tất cả mọi thứ này một cách chóng vánh, thì tại sao tôi phải tham muốn chúng?"

Ta đã giải thích những điểm này theo nội dung trong phần thứ nhì *Giai Trình Thiền* của Liên Hoa Giới; quý vị nên tu học thêm về chúng từ *Thanh Văn Địa* của Vô Trước. Sáu chủ đề này bao hàm các nhân và duyên then chốt cho việc bắt đầu phát triển định lực vững vàng, nhằm bảo lưu một định lực hiện hữu mà không bị suy giảm và nhằm nâng cao định lực của quý vị. Đặc biệt, những điểm quan trọng nhất là trì giới cẩn thận, nhìn thấu các tham chấp như là các bất lợi và lưu trú ở nơi thích hợp. Geshe Drom-dön-ba (dGe-bshes'Brom-ston-pargyal-ba'i-byung-gnas) dạy:

> Chúng ta cho rằng sai sót chỉ thuộc về các giáo huấn cá nhân {giáo huấn biệt truyền} của mình. Sau đó ta chỉ truy tầm trong các giáo huấn cá nhân, cho nên chúng ta không thể đạt tới định. Đây là kết quả của việc không đạt được *các duyên* của nó.

Thuật ngữ "các duyên" có nghĩa là sáu điểm giải thích như trên. Hơn thế nữa, bốn Ba-la-mật-đa đầu hoạt dụng như là các tiền lệ cho Ba-la-mật-đa thứ năm, định từ thiền. Phần thứ nhất *Giai Trình Thiền* của Liên Hoa Giới khẳng định[1]:

> Quý vị hoàn tất định nhanh chóng khi quý vị buông bỏ tham chấp cho các sở hữu và những thứ tương tự, gìn giữ giới luật nghiêm ngặt, ở một vị trí sẵn sàng chịu đựng các đau khổ và nhẫn nhục một cách hoan hỷ. Đó là trường hợp mà các nguồn kinh điển như là *Kinh Giải Thâm Mật* dạy rằng hạnh

[1] BA49 Bkl, Tucci 1986: 205; P5310: 25.2.1-3; Sn, P774: 21.2.5-7.

bố thí và các Ba-la-mật-đa khác là các nguyên nhân cho sự thành công của các Ba-la-mật đa kế tiếp cao hơn.

Bồ-đề Đạo Đăng Luận (*Bodhi-patha-pradīpa*) của Atiśa khẳng định[1]:

> Khi thiếu các yếu tố của định,
> Ngay cả với việc thiền cần mẫn,
> Ngươi vẫn không thành tựu được định
> Dẫu tiến hành trong nhiều ngàn năm

[486] Do đó, điều rất quan trọng cho những ai thành khẩn mong muốn đạt được các tập trung của định lực và trí huệ là làm việc với các thành tố hay các tiền đề của định, như là mười ba điều được đề ra trong *Thanh Văn Địa* của Vô Trước[2].

(b') Cách thức nuôi dưỡng định dựa vào cơ sở trên

Ở đây có hai phần (1) Sự chuẩn bị và (2) Tu Tập thực thụ.

(1') Chuẩn bị

Tu tập sáu giáo huấn chuẩn bị kể trên và đặc biệt nuôi dưỡng tinh thần giác ngộ trong thời gian lâu dài; cũng thế, để hỗ trợ

---

[1]BA50 *Bồ-đề Đạo Đăng Luận* (*odhipathapradīpa*), P5343: 21.2.7-8.

[2]BA51 Toàn bộ phần từ Śbh. P5537:43.3.3-43.4.1 được dịch bởi Wayman (1978:31-43). Mười ba điều đó là (1) Các đòi hỏi hàng đầu, nghĩa là sự thuần thục với các giáo pháp và kỷ luật nội tại; và thêm vào đó, (2) xuất sắc với các mục tiêu của chính mình; (3) xuất chúng với các mục tiêu của người; (4) hiếu học với giáo pháp; (5) từ bỏ thế tục; (6) các thệ nguyện giới luật; (7) khống chế các xúc cảm; (8) ăn uống từ tốn độ lượng; (9) tu tập với sự tỉnh thức hoàn toàn; (10) chỗ trú ngụ cẩn trọng; (11) Nơi tĩnh mịch; (12) gạn lọc các chướng ngại và (13) cơ sở tập trung tinh thần đúng đắn.

điều đó, quý vị nên tiến hành các tu tập thiền vốn dành cho những ai có căn cơ nhỏ hay trung bình[1].

(2') Tu tập thực thụ

Phần thứ hai và ba của *Giai Trình Thiền*, Liên Hoa Giới dạy rằng[2] quý vị nên áp dụng 8 điểm tư thế trên một chỗ ngồi rất mềm và thoải mái: (1) Đan chân theo cách của tôn giả Tì-nô-giá-la, sử dụng tư thế kiết già hay bán già một cách tùy hợp; (2) Đôi mắt quý vị không nên mở rộng hay đóng kín quá, chúng nên dừng lại ở đỉnh mũi; (3) Ngồi với sự nhận biết hướng nội, giữ thân thẳng không ngửa ra sau hay cong về phía trước quá; (4) Giữ đôi vai thẳng và ngang bằng; (5) Không ngửa hay gục đầu và cũng không quay sang một bên; đặt đầu sao cho mũi và rốn thẳng hàng; (6) Đặt răng và môi trong vị trí tự nhiên như bình thường; (7) Để lưỡi đóng với các răng trên; (8) Hơi hít vào và thở ra của quý vị không nên ồn ào, gượng ép, hay không đều đặn; hãy để chúng lưu thông không cần nỗ lực, thật nhẹ nhàng, mà không có một ý nghĩ rằng nó dịch chuyển đây đó.

Thanh Văn Địa của Vô Trước cung cấp năm lý do cho việc ngồi như đức Phật đã dạy, xếp tréo chân trên chỗ ngồi, ghế, hay thảm[3]: (1) Trong tư thế này, toàn thân được kéo lại nhau có lợi cho việc khởi sinh nhu hoạt, nên quý vị có thể phát triển nhu hoạt rất nhanh; [487] (2) Ngồi kiểu này có thể giữ được tư thế trong thời gian dài, tư thế này không dẫn tới sự kiệt quệ về thể chất; (3) Tư thế này thì không phổ biến đối với những người ngoài Phật giáo và những người chống lại chúng ta; (4) Khi kẻ khác thấy quý vị ngồi trong tư thế này, họ sẽ cảm thán; (5) Đức Phật và các đệ tử của ngài đã dùng tư thế này và truyền lại cho chúng ta. *Thanh Văn Địa* của Vô Trước giảng rằng, dưới ánh sáng của những lý do này, quý vị nên ngồi tréo chân. Luận cũng

[1]BA52 LRCM: 33-280 (*Great Treatise* 2000: 69-353).
[2]BA53 Bk2, P5311: 32.4.5-8. Bk3, Tucci 1971:3; D3917: Ki 57al-3.
[3]BA54 Śbh. P5537:100.1.2-6.

dạy rằng quý vị nên giữ thân thẳng khiến hôn trầm và buồn ngủ không xảy ra.
Do đó ngay từ đầu quý vị phải đạt tám điểm này về hạnh kiểm thể chất , đặc biệt là việc bình thản trong hơi thở như ta đã mô tả trên.

(b") Tiến trình thiền

Nói chung, "giai trình của đạo pháp" truyền thống cho thấy rằng quý vị thành tựu định bằng phương tiện của tám phương thuốc loại trừ năm sai sót[1], được nêu trong *Trung Biên Phân Biệt Luận* (*Madhyānta-vibhāga*)[2] của Di-lặc. Các giáo huấn cá nhân truyền lại từ Geshe Lak-sor-wa (dGe-bshes Lag-sor-ba) giải thích rằng thêm vào đó quý vị phải thành tựu định thông qua sáu năng lực, bốn loại chú tâm và chín trạng thái tinh thần mà Vô Trước giải thích trong *Thanh Văn Địa*. Học giả Yön-den-drak (Yon-tan-grags) dạy[3]:

> Các phương pháp về chín trạng thái tinh thần được bao gồm trong bốn sự chú tâm cùng với sáu sai sót và tám áp dụng vốn là các phương thuốc giải làm phương tiện cho [việc đạt tới] tất cả sự tập trung. Điều này phù hợp với tất cả các giáo

---

[1]Năm sai sót hay năm phiền não. Còn gọi là ngũ triền cái bao gồm (1) tham dục; (2) sân hận; (3) dã dượi và hôn trầm; (4) lo âu dao động, trạo cử; (5) hoài nghi. Năm trạng thái này cùng với 8 phương thuốc khắc phục sẽ được dạy chi tiết sau. Ngũ triền cái được đề cập trong *Tăng Chi Bộ Kinh*. Chương 1. Phẩm Đoạn Triền Cái. Dịch Thích Minh Châu.Truy cập 15/01/2012. <http://www.daophatngaynay.com/vn/kinh-dien/pali/3590-Kinh-Tang-Chi-Bo-Chuong-I-Pham-doan-trien-cai-Phan-tich.html>.

[2]BA55 *Trung Biên Phân Biệt Luận* P5522:20.4.8-20.5.1 ngài Tsongkhapa bàn thảo đến năm sai sót và tám liều thuốc giải trong phần sau LRCM; 528-529.

[3]BA56 Ruegg (Great Treaties 2000: 26) đề cập đến Sha-ra-ba/Shar-ba-pa Yon-tan-grags (1070-1141) như là tác giả của *Be'u bum dmar po* trong LRCM: 528.8, có sáu sai sót khi hôn trầm và trạo cử được tính riêng ra.

> pháp về các kỹ năng để an định thiền – được bao gồm trong hầu hết các kinh điển, *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* và *Trung Biên Phân Biệt Luận* của Di-lặc, các luận của Vô Trước về các Địa[1] và ba phần *Giai Trình Thiền* của Liên Hoa Giới. Những ai tiên khởi có đủ các tiền đề về tập trung tinh thần đều sẽ nhất định đạt được tập trung tinh thần nếu họ sử dụng những phương tiện này để tiến hành nó. Ngày nay, làm như là các truyền thống truyền khẩu sâu sắc về an định thiền đều thiếu vắng ngay cả các tên của những kỹ năng này. [488] Các văn bản đó không hề chỉ ra cho thấy rằng ngươi sẽ thành tựu định mà không có các tiền đề cho sự tập trung và các kỹ năng này, ngay cả nếu ngươi thực hành thiền trong thời gian lâu.

Điều này đã được khẳng định trong bản luận của ngài về giai trình của đạo pháp; nó nói đến việc đạt được một sự chắc chắn thuần khiết về cách mà các kinh văn cổ điển thể hiện lộ trình để thành tựu định. Về việc này, vì con đường chung của giáo pháp về giai trình các đạo pháp của tam thừa được giải thích chi tiết trong năm thánh điển của Vô Trước về các Địa[2], đó là những bản luận văn chỉ dạy về các pháp tu tập này một cách rất bao quát. Một trong năm bản văn đó cung cấp giải thích chi tiết, trong khi các bản văn khác thì không. Trong tác phẩm *Quyết*

---

[1]BA57 Trong sự sử dụng của sa sde ("luận về các địa") xem lại ghi chú BA45 (thuộc chương 1) bên trên (của LRCM:483.13) và ghi chú ngay tiếp sau đây (tại LRCM: 488.5).

[2]BA58 Năm bản luận về các địa (so sde Inga) là *Du-già Hành Địa* (Bhūmi-vastu *Sa'i dngos gzhi*); (2) *Căn bản Tập Luận* (*Vastu-saṃgraha, gZhi bsdu ba*); (3) *Sai Biệt Tập Luận* (*Paryāya-saṃgraha, rNam grang bsdu ba*); (4) *Chú Giải Tập Luận* (*Vivaraṇa-saṃgraha, rNam par bshad pa'i sgo bsdu ba*); (5) *Quyết Định Tập Luận* (*Viniścaya-saṃgrahaṇi, rNam par gtan la dbab pa bsdu ba*). Tựa đề gộp chung là *rNal 'byor spyod pa'i sa* {*Du-già Hành Luận*} (*Yogā-caryā-bhūmi*) được dùng trong *bstan 'gyur* cho tất cả năm giáo pháp này. Tsongkhapa có khi dùng tựa đề này (Xem *Great Treatise* 2000, note 379). Liên quan đến *Du-già Hành Địa Luận, xem chú thích BA45 bên trên* LRCM: 483.13.

Định Yếu Luận (*Viniścaya-saṃgrahaṇi*), Vô Trước dạy rằng *Thanh Văn Địa* của ngài nên được sử dụng để hiểu định và tuệ, cho nên chính tác phẩm *Thanh Văn Địa* là bao quát nhất. Tôn giả Di-lặc cũng có bàn đến các phương pháp về chín trạng thái tinh thần và tám phương thuốc trị trong *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* và *Trung Biên Phân Biệt Luận* của ngài. Theo sau các ngài, những đại sư Ấn-độ như là Sư Tử Hiền, Liên Hoa Giới và Bảo Sinh Tịnh, viết nhiều về tiến trình để thành tựu định. Trong một ý nghĩa chung về định, các mật điển rất nhất quán với các giải thích trong các kinh luận cổ điển này, ngoại trừ việc sử dụng các đối tượng thiền thì có khác, như là các thần thể, các giọt và các âm tiết. Đặc biệt, các văn bản trong lớp kinh điển cung cấp các bàn thảo rất bao quát về những vấn đề như là năm sai sót về tập trung và các cách thức để dẹp sạch chúng.
Dầu sao, những ai biết cách để tu tập với chỉ riêng trên cơ sở các kinh văn cổ điển này thì hiếm hoi như sao giữa ban ngày. Với những ai lạm dụng các kinh luận đó, những vết nhơ về việc hiểu biết thiếu sót của họ chỉ xuất phát từ nhận thức nông cạn và bênh vực rằng các giáo huấn mà sự hiển trình ý nghĩa tinh túy thì lại nằm ở nơi nào khác. Cho đến khi cần thiết áp dụng tu tập tiến trình về việc thành tựu tập trung tinh thần mà các kinh luận giải thích thì họ không nghiên cứu đến ngay cả cách thức để thực hiện nó.[489]
Những biệt huấn của giáo pháp này chỉ nhấn mạnh các tu tập được dẫn ra từ các kinh văn cổ điển từ lúc bắt đầu cho đến kết thúc. Do đó, ở đây ta sẽ giải thích các phương pháp được dùng để thành tựu tập trung tinh thần đưa ra từ các kinh văn cổ điển.
Giải thích về tiến trình thiền này có hai phần:

1. Cách thức phát triển sự tập trung không sai sót (chương 2-4)
2. Giai trình mà trong đó những trạng thái tinh thần qua đó được phát triển (chương 5)

(1”) Cách thức phát triển sự tập trung không sai sót

Phần này có ba điểm:

1. Làm gì trước khi tập trung chú ý lên một đối tượng thiền
2. Làm gì trong khi tập trung lên một đối tượng thiền (chương 2-3)
3. Làm gì sau khi tập trung lên một đối tượng thiền (chương 4)

(a)) Làm gì trước khi tập trung chú ý lên một đối tượng thiền

Nếu quý vị không thể ngừng được sự biếng nhác của trạng thái không hứng thú để nuôi dưỡng định lực và sự vui thú với các thứ không mang lại ích lợi cho nó, thì ngay từ đầu, quý vị sẽ không đạt được bước nhập môn vào sự tập trung; ngay cả khi quý vị đã có lần đạt đến đó, quý vị sẽ không thể duy trì được nó, do đó nó sẽ nhanh chóng bị hư hỏng. Bởi vậy, điều quan trọng nhất là ngưng biếng nhác ngay từ khi bắt đầu. Khi quý vị đạt được nhu hoạt trong đó thân và tâm hoàn toàn vui sướng và hỷ lạc, quý vị sẽ ngừng biếng nhác đến mức quý vị có thể nuôi dưỡng công đức cả ngày và đêm không mệt mỏi.

Để phát triển sự nhu hoạt này, quý vị phải tinh tấn liên tục cho khả năng tập trung tạo ra được nhu hoạt. Để phát triển tinh tấn này, quý vị cần có một khao khát liên tục và mạnh mẽ chú tâm vào sự tập trung tinh thần. Để có nguyên nhân thúc đẩy của sự khao khát này, quý vị cần một tín tâm kiên định và một niềm đam mê vào các phẩm hạnh của sự tập trung tinh thần. Vậy nên để bắt đầu, hãy nuôi dưỡng lập đi lặp lại lòng tin tưởng ý thức được các phẩm hạnh hảo diệu của sự tập trung tinh thần. Khi quý vị thấy được tiến trình này trong tu tập, thì quý vị sẽ hiểu đây là điểm tối quan trọng với một ý nghĩa chắc chắn rõ ràng nhất. Di-lặc khẳng định trong *Trung Biên Phân Biệt Luận*[1]:

[1]BA59 *Trung Biên Phân Biệt luận* (*Madhyānta-vibhāga*): 4.5ab, D4021: Phi 43a4.

Cơ sở và những gì dựa trên cơ sở đó
Là nguyên nhân và hậu quả của nó.

Ở đây, “cơ sở” là sự khao khát, là nên tảng cho nỗ lực; “những gì dựa trên cơ sở đó” chính là nỗ lực và tinh tấn. Nguyên nhân của khao khát này là lòng tin vững chắc vào các phẩm hạnh hảo diệu của sự tập trung tinh thần.[490] Kết quả của nỗ lực là nhu hoạt.

Với nội dung này, các phẩm hạnh hảo diệu của sự tập trung tinh thần là như sau: Khi đạt trạng thái định, tâm quý vị tràn ngập vui sướng và thân quý vị tràn đầy hỷ lạc, nên quý vị hạnh phúc trong cuộc sống này. Cũng vì đã thành tựu nhu hoạt về tinh thần và thể chất, quý vị có thể chuyển sự chú tâm đến bất kì đối tượng công đức nào của thiền mà quý vị chọn lựa. Vì đã chế ngự được sự phân tán thiếu kiểm soát hướng đến các hàng loạt đối tượng sai lạc, nên một cách thường hằng, quý vị không còn dính líu vào các hành vi sai trái và mọi công đức quý vị làm đều rất mạnh mẽ. Dựa vào định, quý vị có thể đạt tới các phẩm hạnh diệu hảo như là các tri kiến siêu việt và các năng lực siêu việt. Một cách đặc biệt, chính từ cơ sở của định, quý vị phát triển được tri kiến về tuệ giác thấu hiểu bản chất thật sự, mà từ đó quý vị có thể nhổ bỏ tận gốc rễ của luân hồi. Nếu quán chiếu lên bất kỳ phẩm hạnh hảo diệu này, thì quý vị sẽ trở nên nhận thức và thiền trên các sự việc làm mạnh thêm thiên hướng của quý vị để nuôi dưỡng sự tập trung. Khi thiên hướng này khởi tạo, quý vị sẽ khuyến trợ liên tục từ bên trong để nuôi dưỡng sự tập trung tư tưởng, do vậy, sẽ dễ đạt tới định. Cũng vì quý vị sẽ nuôi dưỡng nó tái lập nhiều lần nên ngay cả sau khi thành tựu nó, quý vị sẽ khó thể nào đánh mất nó.

(b)) Làm gì trong khi tập trung lên một đối tượng thiền

Phần này được chia làm hai:

1. Nhận diện đối tượng thiền theo chỗ mà sự chú tâm của quý vị đặt vào

2. Cách thức để tập trung tinh thần quý vị vào đối tượng của thiền (chương 3)

(1)) Nhận diện đối tượng thiền dựa vào nơi mà sự chú tâm của quý vị đặt lên

Phần này có hai điểm:

1. Một trình bày chung về các đối tượng của thiền
2. Nhận diện các đối tượng thiền theo nội dung này

(a')) Một trình bày chung về các đối tượng của thiền

Ở đây có 3 mục:

1. Về chính các đối tượng thiền
2. Những ai nên thiền với các đối tượng nào
3. Các đồng nghĩa về đối tượng thiền

(1')) Về chính các đối tượng thiền

Như Lai dạy rằng các thiền giả có 4 loại đối tượng thiền, đó là: (1) Các đối tượng phổ biến của thiền, (2) các đối tượng thiền để thanh lọc ứng xử của mình, (3) các đối tượng thiền cho sự thiện xảo và (4) các đối tượng thiền cho việc tinh lọc các khổ đau.

(a")) Các đối tượng phổ biến của thiền

Các đối tượng phổ biến của thiền có 4 loại: (a) các hình ảnh rời rạc, (b) các hình ảnh không rời rạc, (c) các giới hạn của sự tồn tại và (4) thành tựu mục tiêu của quý vị. [491]

Hai loại hình ảnh (rời rạc và không rời rạc) được ấn định theo các giới hạn của người quan sát: loại đầu là đối tượng của tuệ và loại thứ hai là đối tượng của định từ thiền. Hình ảnh thì không phải là một đối tượng điển hình đặc biệt có thật để tâm thức quý vị tập trung lên đó mà đúng ra là sự trình hiện về một phương diện của đối tượng đó vào tâm thức quý vị. Khi quý vị tiến hành phân tích trong khi quan sát một đối tượng, thì hình ảnh là *rời rạc* bởi vì có sự hiện diện của tư duy phân tích. Khi quý vị ổn định tâm mình không có sự phân tích trong lúc quan sát đối tượng, thì hình ảnh đó được gọi là *không rời rạc* vì thiếu sự suy

nghĩ quán chiếu. Đối với các hình ảnh này, thì chúng là hình ảnh của những đối tượng thiền nào? Chúng là các hình ảnh hay các phương diện của năm đối tượng của thiền nhằm thanh lọc ứng xử, năm đối tượng thiền cho sự thiện xảo và hai đối tượng thiền cho việc tinh lọc các khổ đau.

Các giới hạn của sự hiện hữu được ấn định qua việc tham chiếu đến đối tượng được quan sát. Có hai loại: Các giới hạn của sự hiện hữu cho sự sinh hóa của các hiện tượng được biểu thị qua mệnh đề: "Chỉ điều này là tất cả có được, không có gì nhiều hơn"; và giới hạn của sự hiện hữu cho bản chất thật sự, được biểu thị qua mệnh đề, "điều này một mình nó là cách thức các sự vật hiện hữu; chúng không tồn tại theo cách nào khác". Trong trường hợp về sự sinh hóa của các hiện tượng, điều này nghĩa là ngũ uẩn bao gồm tất cả các hiện tượng cấu hợp {hữu vi pháp}; mười tám cấu thành {thập bát giới} và mười hai nguồn {thập nhị xứ} bao gồm tất cả các hiện tượng; và Tứ Diệu Đế bao gồm mọi thứ có được để biết đến; không có gì khác ngoài điều này[1]. Trong trường hợp về bản chất, điều này nghĩa là đó là lý do thiết lập nên chân lý hay thực chất về các đối tượng đó của thiền.

---

[1]BA60 Ngũ uẩn là sắc {hình thái}, thọ {cảm xúc}, tưởng {sự phân biệt, nhận biết}, hành {các yếu tố kết hợp} và thức {ý thức}. Mười tám thành tố {thập bát giới} là: sáu căn {sáu cơ quan thụ cảm} – gồm mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và cơ quan ý thức; sáu thức – gồm nhãn thức {nhận thức từ mắt}, nhĩ thức {nhận thức từ tai}, tỷ thức {nhận thức từ mũi}, thiệt thức {nhận thức từ lưỡi}, thân thức {nhận thức từ thân thể} cũng như là ý thức {nhận thức từ ý tưởng}; và sáu trần {còn gọi lục nhập hay sáu đối tượng của các thức này} – gồm sắc {các vật thấy được}, thanh {các âm nghe được}, hương {các mùi ngửi được}, vị {các thứ nếm được}, xúc {các vật thụ cảm được qua thân thể} và pháp {các khái niệm, định danh}. Mười hai nguồn chính là sáu cơ quan thụ cảm (lục căn) và các đối tượng của các cơ quan đó {lục nhập}. Tứ Diệu Đế là các chân lý về sự khổ, nguồn gốc, sự diệt khổ và con đường diệt khổ.

Thành tựu mục tiêu được ấn định trong các nội dung của kết quả. Với định hay tuệ, quý vị hướng sự chú tâm của mình vào các hình ảnh của các đối tượng thiền đó. Sau đó quý vị ổn định hóa chúng, trở nên quen thuộc với chúng và bởi công đức tu tập tái lặp nhiều lần, quý vị không còn các xu hướng sai sót, trong khi trải qua một sự chuyển hóa nền tảng. [492]

(b”)) Các đối tượng thiền cho việc thanh lọc ứng xử của quý vị

Các đối tượng thiền cho việc thanh lọc ứng xử là các đối tượng mà chúng thanh lọc ứng xử trong đó chấp trước hay các cảm xúc tương tự [sân hận, ảo tưởng, kiêu ngạo, hay phân tán] nổi trội. Có năm loại đối tượng thiền như thế. Tương ứng là: (a) xấu dở, (b) yêu thương, (c) duyên khởi (d) sự phân biệt các cấu thành và (e) hít và thở. (a) Trong số này, *Các đối tượng thiền lên sự xấu dở* bao gồm ba mươi sáu điều xấu dở gắn liền với thân thể[1], như là lông tóc trên đầu và thân thể và các điểm xấu xí bề ngoài như là xác chết chuyển màu xanh[2]. Khi một khía cạnh không thuần khiết và xấu dở khởi lên trong tâm, quý vị hãy giữ sự chú tâm lên đó. (b) *Yêu thương* bao gồm việc tập trung đến các bằng hữu, kẻ thù và những người mà với họ quý vị có cảm xúc trung tính và có một thái độ mang lại cho họ sự hỗ trợ và hạnh phúc – ở mức cân bằng thiền. Giữ sự chú tâm của quý vị lên các đối tượng thiền này với một thái độ yêu thương gọi là “ái thiền”; yêu thương ở đây đặt lên cả thái độ chủ quan lẫn đối tượng. (c)

---

[1]BA61 Ba mươi sáu xấu dở (Wayman 1978:443 n. 33; Zahler, et al. 1983:83) là tóc, móng, răng, mồ hôi, mùi của thân thể, da, thịt, gan, phổi, ruột non, ruột già, bao tử, thực quản, bọng đái, lá lách, ruột thừa, nước bọt, nước mũi, các mô liên kết, bạch huyết, tủy, mỡ, mặt, đờm, mủ, máu, não bộ, màng não, nước tiểu, các vết nhăn lão hóa.

[2]BA62 Có chín xấu xí bề ngoài là (Zahler , et al. 1983:83-84) các màu xanh, đen, màu mủ và đỏ của xác chết; khuôn mặt bị nhai hay cào rách bởi thú vật, xác một phần hay nhiều hơn bị ăn bởi dòi bọ, v.v...; và xác chết cứng.

Về *đối tượng thiền duyên khởi*: Tất cả mọi thứ trong quá khứ, hiện tại và vị lai đều là duyên khởi trong đó các hậu quả vốn là các yếu tố hiện tượng đơn thuần chỉ khởi lập nên từ các yếu tố hiện tượng đơn thuần. Tách riêng khỏi các điều này, thì không có người thực hiện của các hành vi hay người trải nghiệm của các hậu quả. Quý vị tập trung sự chú ý của mình vào dữ kiện này và lưu giữ nó ở đó. (d) Với *đối tượng thiền lên sự phân biệt lên các cấu thành*: quý vị hãy phân biệt các yếu tố của sáu cấu thành – đất, nước, lửa, gió, không gian và ý thức. Quý vị tập trung sự chú ý lên chúng và giữ ở đó. (e) Về *đối tượng thiền hít và thở*: Quý vị tập trung chú tâm không phân tán bằng cách đếm và quan sát hơi thở di chuyển vào ra.

(c”)) Các đối tượng thiền cho sự thiện xảo

Cũng có năm đối tượng thiền cho sự thiện xảo, cụ thể là sự thành thục trong (a) các uẩn, (b) các cấu thành {các giới}[1] (c) các nguồn {các xứ}[2], (d) duyên khởi và (e) điều gì khả dĩ và bất khả dĩ. (a) *Các uẩn* bao gồm năm uẩn về sắc và các uẩn khác [thọ {cảm thụ}, tưởng {nhận thức phân biệt}, hành {các yêu tố kết hợp} và thức {ý thức}]. Thiện xảo trong những điều này là biết rằng tách rời khỏi các uẩn, thì ngã và những gì liên quan đến ngã không hiện hữu. (b) *Các cấu thành* là mắt và các thành tố khác trong mười tám thành tố. Thiện xảo trong chúng là việc thấy biết các điều kiện nguyên nhân mà bởi đó các cấu thành kia khởi lên từ chính những hạt giống của chúng. [493] (c) *Các nguồn* là mắt và các nguồn khác trong mười hai nguồn. Thuần

[1]Có 18 cấu thành hay giới (skt. aṣṭādaśa dhātavaḥ) bao gồm: 6 căn tức 6 cơ quan cảm giác (nhãn, nhĩ, tỉ, thiệt, thân và ý), sáu trần là sáu đối tượng tương ứng của các cơ quan cảm giác (sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp) và 6 (nhận) thức tương ứng với chúng (nhãn thức, nhĩ thức, tỉ thức, thiệt thức, thân thức và ý thức).

[2]Có 12 nguồn hay xứ (skt. āyatana-kauśalya) là các nguồn của các thức bao gồm 6 căn và 6 trần. Đây là các nhân tố khiến khởi sinh kinh nghiệm cảm xúc. Xin lưu ý các thuật ngữ chuyên biệt này sẽ được dùng lại trong toàn bộ tập 3.

thục trong chúng là biết được rằng sáu nguồn nội tại {lục căn} là các điều kiện chủ yếu cho sáu thức, rằng lục nhập {lục trần} là các duyên đối tượng và rằng thực thể tâm vừa dứt là điều kiện lập tức trước đó {cho thực thể tâm ngay kế sau}. (d) *Duyên khởi* là thập nhị nhân duyên[1]. Thuần thục trong chúng là việc biết rằng chúng vô thường, đau khổ và thiếu vắng bản ngã. (e) *Điều khả dĩ và bất khả dĩ* là những thứ có thể cho một kết quả ưa thích khởi lên từ một hành động thiện đức và không thể xảy ra từ một hành vi không thiện đức. Thành thục trong điều này là biết được sự vật xảy ra theo cách nào. Đây là trường hợp đặc biệt của thiện xảo trong duyên khởi; khác nhau ở chỗ là quý vị hiểu được sự phân hóa của các nguyên nhân[2].

Khi sử dụng các đối tượng thiền này cho việc nuôi dưỡng định, thì quý vị giữ sự chú tâm của mình lên chỉ một trong các khía cạnh mà trong đó các uẩn, v.v... có thể được biết đến.

(d”)) Các đối tượng thiền cho việc tinh lọc các khổ đau

Việc tinh lọc các khổ đau tức là hoặc chỉ làm tiêu giảm cường độ của các hạt giống của đau khổ, hoặc một cách tối hậu, nhổ tận gốc của các hạt giống đó. Trong trường hợp đầu, các đối tượng thiền là tương đối thô hơn cho mỗi giai đoạn thấp hơn và tương đối bình lặng hơn cho mỗi giai đoạn cao hơn, tiếp diễn từ cấp độ dục giới cho đến cấp độ vô sở hữu xứ[3]. Trong trường hợp

---

[1]B63. Thập nhị nhân duyên là các yếu tố duyên khởi bao gồm: (1) vô minh (2) hành (các hành động có tính kết hợp), (3) ý thức, (4) danh và sắc (5) lục nhập (sáu nguồn), (6) xúc (tiếp xúc), (7) thụ (cảm thụ), (8) ái (tham ái), (9) thủ (muốn chiếm giữ, níu chấp), (10) hữu (năng lực tồn tại), (11) sinh, (12) lão và tử (già và chết).

[2]B64. Các nguyên nhân phân hóa là những loại nghiệp đặc biệt dẫn tới các hậu quả loại, như được phân biệt trong giáo pháp chung, trong khuôn khổ duyên khởi, các hậu quả đó sinh khởi dựa trên nghiệp trong quá khứ. Xem Ngag-dbang-rab-brtan, *mChan: i2A.*

[3]B65. Luân hồi bao gồm ba giới dục giới, sắc giới và vô sắc giới. Sắc giới bao gồm bốn mức cao cấp của sự an định thiền và vô sắc giới bao gồm bốn mức định từ thiền, mức thứ ba trong đó gọi là Vô sở

sau, các đối tượng thiền là vô thường và các khía cạnh khác trong mười sáu khía cạnh của Tứ Diệu Đế[1]. Khi sử dụng các khía cạnh này như là đối tượng thiền để nuôi dưỡng định, quý vị không phân tích, mà thay vào đó là giữ sự chú tâm lên một nhận thức nào đó về một khía cạnh của các đối tượng ấy mà nó trình hiện ra cho nhận thức.

Phần thứ hai *Giai Trình Thiền* của Liên Hoa Giới[2] khẳng định rằng có ba đối tượng thiền như thế. (1) Sau khi quý vị tổng kết mọi thứ lại với nhau tất cả mười hai nhánh kinh điển nói về việc xác định, xác lập và việc xác lập xong thực tại, thì quý vị hãy bình ổn tâm mình vào đó. (2) Quý vị quán chiếu các uẩn, v.v... vốn bao gồm hiện tượng giới cho đến một số chừng mức nào đó. (3) Quý vị bình ổn tâm mình lên sắc thân Phật, mà quý vị đã thấy hay nghe nói đến.

Làm thế nào để bình ổn tâm quý vị lên các sự việc như là các uẩn? [494] Khi hiểu cách thức mà tất cả sự vật có tính cấu hợp có thể được bao gồm nội trong ngũ uẩn, quý vị thu thập chúng một cách suy tưởng, tuần tự vào trong các uẩn này. Sau đó, quý vị quan sát và giữ sự chú tâm lên chúng. Giống như trí tuệ phân biệt phát triển khi quý vị nuôi dưỡng sự phân biệt; thì khi quý vị nuôi dưỡng sự tự chủ, quý vị phát triển được sự tập trung mà trong đó sự chú tâm của quý vị được thu gom lên đối tượng thiền mà không dịch chuyển lên các đối tượng khác. Đây là một giáo huấn cá nhân của truyền thống tri kiến. Tương tự, khi quý vị hiểu cách thức mà tất cả hiện tượng có thể được bao gồm nội trong các thành tố và các nguồn[3], thì quý vị thu thập chúng một

---

hữu xứ (ci *yang med; ākiṃcanyāyatana*). Đọc thêm chi tiết Zahler, et al. 1983:129-33.

[1]B66. Mười sáu khía cạnh được mô tả chi tiết trong LRCM: 269 (*Great Treatise* 2000:341-42).

[2]BA67 Bk2, P5311:33.1.4-7. Về các nguồn cho 3 mức tiến bộ, xem Wayman 1978: 444 n. 40. Về 12 nhánh kinh điển xem ghi chú 10 bên trên.

[3]Xem lại chú thích BA60 của chương này.

cách suy tưởng vào trong các phân lớp này và giữ sự chú tâm lên việc này.

Trong số bốn loại của các đối tượng thiền này, thì các đối tượng thiền cho việc tinh lọc ứng xử, như đã được giải thích tạo thuận tiện cho việc ngừng tham chấp và các thứ như thế trong các hành xử của những ai bị tham chấp và các thứ tương tự lấn át. Chúng là những đối tượng thiền đặc biệt vì quý vị có thể sẵn sàng đạt tới tập trung tinh thần dựa trên chúng. Các đối tượng thiền cho sự thiện xảo lợi ích cho việc phát triển của trí huệ hiểu biết về tính Không vì chúng bác bỏ một bản ngã cá nhân mà không được bao hàm trong các hiện tượng đó. Vậy nên chúng là các đối tượng thiền tuyệt hảo cho việc nuôi dưỡng định. Các đối tượng thiền để loại trừ đau khổ phục vụ như là các liều thuốc tổng quát giải độc cho các khổ đau, nên chúng có tầm quan trọng to tát. Các đối tượng thiền phổ biến thì không khác biệt với ba đối tượng đã bàn đến bên trên[1]. Thế cho nên, vì quý vị phải thành tựu tập trung tinh thần có sử dụng một đối tượng của định từ thiền vốn có một mục tiêu đặc biệt, nên những ai thành tựu định sử dụng các vật như là các sỏi đá và các nhánh cây làm đối tượng thiền rõ ràng là thiếu hiểu biết đúng đắn về giáo pháp về các đối tượng của sự tập trung tư tưởng.

Có những người cho rằng nếu quý vị tập trung lên một đối tượng thiền và giữ sự chú ý của mình lên đó, thì đây là một sự nắm bắt của các biểu tướng. Họ cho là thiền lên tính Không nghĩa là chỉ việc bình ổn tâm thức mình mà không dựa trên cơ sở nào, không tập trung lên bất kỳ một đối tượng thiền nào. Đây là một nhầm lẫn hoàn toàn về cách thức thiền lên tính Không. Nếu quý vị không có ý thức vào lúc đó, thì quý vị sẽ không có một sự tập trung tinh thần để phát triển tính Không. [495] Mặt khác, nếu quý vị có ý thức, thì quý vị thấy biết về chuyện gì đó, nên quý vị phải chấp nhận rằng có một đối tượng của ý thức trong các nội

[1]BA68 Chính các đối tượng thiền phổ biến là một cách khác để nói về các đối tượng thiền nói chung; nó không phải là tập hợp các đối tượng thiền riêng biệt với 3 loại vừa nêu.

dung mà ở đó ý thức được đặt lên. Nếu có một đối tượng của ý thức, thì một cách chính xác nó chính là đối tượng thiền của tâm thức đó, vì "đối tượng", "đối tượng thiền" và "đối tượng của ý thức" có cùng một nghĩa. Trong trường hợp đó, họ phải chấp nhận rằng ngay cả phương pháp tập trung của họ cũng sẽ nắm bắt các biểu tướng. Cho nên, tiếp cận của họ không đúng.

Xa hơn, bất kể những gì cấu thành thiền lên tính Không đều được xác lập bởi việc có hay không việc thiền này dựa trên tri kiến thấy biết được cách thức mà sự vật là; nó không được xác lập bởi việc có hay không một khái niệm nào đó đối với đối tượng. Điều này sẽ được minh giải chi tiết dưới đây[1]. Ngay cả với những ai cho rằng để bình ổn tâm của họ mà không có một đối tượng thiền thì trước tiên phải nghĩ là: "Tôi sẽ giữ sự chú tâm sao cho nó không tản lạc đến bất kỳ đối tượng nào hết" và sau đó giữ sự chú tâm của họ theo cách đó. Sau khi đã tập trung như thế lên chính tự tâm như là một đối tượng thiền, họ phải giữ chắc không đổi lên đối tượng này mà không tản lạc trong cách nào đó. Do vậy, trải nghiệm riêng của họ mâu thuẫn với điều họ cho là mình không có đối tượng thiền.

Theo cách này các kinh luận cổ về thành tựu tập trung giải thích rằng có nhiều đối tượng thiền. Mục tiêu của các cơ sở thiền này là nhằm bình ổn tâm thức quý vị như đã được giải thích bên trên, vậy quý vị nên đạt tới sự thiện xảo về chúng. Trong *Giai Trình Thiền*, ngài Liên Hoa Giới giải thích rằng đối tượng của thiền định là không xác định[2] và tác phẩm "*Bồ-đề Đạo Đăng Luận*" của Atiśa dạy "[Thật ra] đối tượng thiền nào hay các đối tượng thiền nào thì cũng đều thích hợp".[3]. Các mệnh đề này nghĩa là quý vị không nhất thiết phải bám dính với một đối tượng thiền đặc biệt nào; chúng không chỉ ra cách để xác định các loại đối tượng thiền hiện hữu.

[1]BA69 LRCM: 340-355,564ff.

[2]BA70 Bkl, Tucci 1986:206; P5310:25.4.2, cited at LRCM: 481.

[3]BA71 *Bồ-đề Đạo Đăng Luận* P5343: 21.2.8.

(2’)) Ai nên thiền lên đối tượng nào

Do có nhiều hạng người, từ những người có nhiều tham chấp cho đến những người nhiều vọng tưởng, nên Vô Trước nêu trong *Thanh Văn Địa* lời đáp cho một câu hỏi của Revata[1] [2]:

> Này Revata, nếu tham chấp nổi trội rõ ràng trong ứng xử của một tăng sĩ, một người tu học du-già, thì ông ta tập trung tâm mình lên đối tượng thiền về sự xấu xa. [496] Nếu sân hận nổi trội trong hành vi, thì ông ta thiền lên yêu thương; nếu vô minh nổi trội, thì ông ta thiền lên duyên khởi về điều kiện này; nếu kiêu ngạo nổi trội trong cư xử thì ông ta tập trung tâm mình lên sự phân biệt của các thành tố[3].

Và:

> Nếu vọng tưởng nổi trội trong hành xử, thì ông ta tập trung tâm mình lên sự thấy biết về hơi thở: thở ra và hít vào. Theo cách này, ông ta tập trung tâm mình lên một đối tượng thiền đúng đắn.

Thanh Văn Địa của Vô Trước cũng khẳng định[4]:

---

[1]Đây là tên của vị Thanh Văn thời đức Phật, tên dịch nghĩa của chữ Phạn ngữ Revata là “Thảo Mộc”. Tên phiên âm Hán-Việt là Li-bà-đa (chn. 離婆多).

[2]BA72 Śbh, D4036: Dzi 77a4-6; Dzi 77a7. Không có tựa đề của bài luận này. Shukla (1973:197 n. 1) cho rằng cuộc đối thoại, không tìm thấy ở nguồn nào khác, có khả năng là một phần bị thất lạc trong kinh tạng Phạn ngữ của truyền thừa Phật giáo Ấn-độ, có thể là Đại Chúng Bộ. Các trích dẫn từ Śbh ở đây và sau này là từ một phiên bản hơi khác hơn phiên bản tìm thấy nơi Shukla 1973:198-99.

[3]BA73 Như trong LRCM: 496, điều này bao gồm việc phân biệt các pháp vào trong 6 thành tố: đất, nước, lửa, gió, không gian và ý thức.

[4]BA74 Śbh, Wayman 1978:445 n. 47; P5537:96.1.2-4.

> Về việc này, những ai có các ứng xử bị chiếm ưu thế bởi tham chấp, sân hận, vô minh, kiêu ngạo, hay vọng tưởng thì nên, trong thời gian bắt đầu, chỉ tinh lọc các ứng xử đó qua việc quán chiếu lên các đối tượng thiền để thuần khiết hóa ứng xử. Sau này họ sẽ thấy sự bình ổn của tâm mình và họ sẽ biết chắc được đối tượng thiền nào dành cho họ. Vì thế họ chắc chắn sẽ kiên trì áp dụng lên các đối tượng thiền của mình.

Do đó, một cách chắc chắn, quý vị nên làm việc với các đối tượng thiền này.
Nếu quý vị là người có các hành xử cân bằng, hay người ít gặp phiền não, thì điều đó đủ để quý vị giữ chú tâm của mình lên đối tượng thiền nào đã được đề cập ở trên mà quý vị thích; không cần thiết để có một đối tượng đặc biệt. Vô Trước khẳng định trong *Thanh Văn Địa*[1]:

> Những ai có ứng xử cân bằng nên làm việc với đối tượng nào mình thích để chỉ nhắm tới sự bình ổn tinh thần; điều này không phải vì mục đích thanh lọc ứng xử. Nên biết cùng một cách áp dụng này dành cho những người có ít phiền não.

Bị lấn át bởi tham chấp – hay một thứ nào khác trong năm loại phiền não – nghĩa là trong tiền kiếp quý vị đã hoàn toàn bị liên lụy vào phiền não đó, trở nên quen thuộc và biểu lộ nó thường xuyên, cho nên giờ đây ngay cả khi có một đối tượng nhỏ của tham chấp – hay đối tượng nào khác trong năm loại phiền não – thì phiền não đó sẽ khởi lên trong một dạng mạnh mẽ và lâu dài. [497] Hành xử cân bằng nghĩa là quý vị đã không hoàn toàn liên lụy vào tham chấp và những phiền não khác trong các tiền kiếp của mình, nên quý vị không trở thành quen thuộc với chúng và quý vị đã không biểu lộ chúng thường xuyên. Thế nhưng, quý vị vẫn chưa nhận biết rằng chúng là các sai sót và quý vị chưa trừ

[1]BA75 Ibid., Wayman 1978: 445 n. 48; P5537:96.1.4-5.

khử chúng, nên trong lúc tham chấp và các phiền não không nổi trội hay bền lâu, thì không như ta nghĩ là chúng không xảy ra. Việc có ít các phiền não nghĩa là quý vị đã không dính dấp và v.v... hoàn toàn vào sự tham chấp – hay một loại nào khác trong năm loại – trong các tiền kiếp và quý vị thấy được các bất cập của chúng, v.v... Do đó, với sự chú trọng đến các đối tượng của tham chấp và những thứ tương tự là chính yếu, nhiều, hay mạnh mẽ, thì sự tham chấp và các thứ tương tự của quý vị khởi phát chậm chạp, trong khi với các đối tượng vừa phải hay thứ yếu thì các phiền não không khởi phát chút nào. Cũng thế, khi tham chấp hay một thứ tương tự trong năm loại phiền não là nổi trội thì quý vị tốn nhiều thời gian để nhận ra sự bình ổn; với hành xử cân bằng, quý vị không mất thì giờ quá lâu; với các phiền não nhỏ, quý vị làm việc đó rất nhanh.

Một lời đáp cho câu hỏi của Revata [như đã trích dẫn trong *Thanh Văn Địa*] cũng giải thích về người thực hành trên các đối tượng thiền dành cho sự thiện xảo[1]:

> Này Revata, nếu một tăng sĩ du-già, một thiền giả, mơ hồ về bản tính của tất cả các sự vật hợp thành, hay mơ hồ về vật được gọi là người, ngã, thể sống, kiếp sống được tái sinh, hay nuôi dưỡng, thì người đó nên tập trung tâm thức mình lên các đối tượng thiền thiện xảo về các uẩn. Nếu người đó mơ hồ về các nguyên nhân, thì nên tập trung đến các đối tượng thiền thiện xảo về các cấu thành. Nếu người đó mơ hồ về các duyên, thì nên tập trung đến các đối tượng thiền thiện xảo về các nguồn. Nếu ông ta mơ hồ về sự vô thường, khổ và vô ngã thì nên tập trung lên các đối tượng thiền thiện xảo về duyên khởi và lên những gì khả dĩ và bất khả dĩ.

Như khẳng định ở đây, quý vị chủ yếu dùng năm đối tượng thiền này để ngưng sự mơ hồ[1].

---

[1]BA76 Ibid., P5537:73.3.7-73.4.3.

Dạng người nào nên tập trung tâm thức của họ vào các đối tượng thiền để loại trừ các phiền não cũng được khẳng định trong cùng một kinh [trả lời các câu hỏi của Revata] [2]:

> Nếu ngươi mong muốn thoát khỏi tham chấp về dục giới, hãy tập trung tâm mình lên sự thô thiển của dục giới và sự tĩnh lặng của sắc giới; [498] nếu ngươi mong muốn thoát khỏi tham chấp về sắc giới, hãy tập trung tâm mình vào sự thô thiển của sắc giới và sự tĩnh lặng của vô sắc giới. Nếu ngươi muốn trở nên tỉnh ngộ về mọi thứ của các uẩn hoại diệt và mong muốn thoát khỏi chúng, thì hãy tập trung tâm mình lên khổ đế, tập đế, diệt đế và đạo đế.

Quý vị có thể dùng các đối tượng thiền này cho cả thiền quán với tuệ giác và thiền chỉ với định lực, nên chúng không phải là các đối tượng dành riêng cho định. Tuy vậy, vì một số trong chúng phục vụ như là các đối tượng thiền cho việc bắt đầu thành tựu định và số khác được dùng cho mục đích đặc biệt sau khi đạt được định, mà ta đã giải thích chúng ở đây trong phần nói về các đối tượng thiền của định.

(3’)) Các đồng nghĩa về đối tượng thiền

Có các đồng nghĩa về các hình ảnh hay các trình hiện tinh thần của các đối tượng thiền được giải thích bên trên, đây là “các điểm dựa trên đó sự chú tâm được lưu giữ“, hay “các cơ sở thiền cho sự tập trung”, như được khẳng định trong *Thanh Văn Địa* của Vô Trước[3]:

> Cũng thế, các hình ảnh được gọi là “hình ảnh”; nó cũng được gọi là “biểu tượng của sự tập trung”, “đối tượng trong

---

[1]BA77 ”Sự mơ hồ” dịch từ mongs pa; so sánh với việc dùng từ gti mug, “vô minh” trong LRCM: 496.1.

[2]BA78 Śbh, Wayman 1978: 445 n. 50; P5537:73.4.3-6.

[3]BA79 Ibid., Shukla 1973:195; cf. Wayman 1978: 445 n. 52; P5537: 72.5.1-

nội dung của sự tập trung", "kỹ thuật của sự tập trung", "cửa để tập trung", "cơ sở của sự chú tâm", "thể của sự hình dung hóa hướng nội" và "ảnh trình hiện". Hãy nhận biết đây như là các đồng nghĩa của hình ảnh ứng với đối tượng đã được biết.

(b')) Nhận diện các đối tượng thiền trong nội dung này

Giờ đây trong các đối tượng thiền ta đã giải thích, thì quý vị nên dựa trên đối tượng thiền nào cho mình để thành tựu định? [499] Như được khẳng định trong đoạn kinh trích dẫn bên trên, thì không có một đối tượng đơn nhất, xác định mà các cá nhân đòi hỏi đối tượng thiền đặc biệt cho mình. Một cách cụ thể, nếu quý vị nhất quyết ít nhất phải thành tựu định và nếu hành xử của quý vị bị thống trị bởi tham chấp hay các phiền não khác, thì quý vị cần áp dụng một loại đối tượng thiền đặc biệt. Vì nếu không làm thế thì có khả năng quý vị đạt tới một sự tập trung tựa như định, nhưng quý vị sẽ không đạt được định thật sự. Nói rõ ra, ngay cả nếu quý vị rèn luyện với một đối tượng thiền để thanh lọc các ứng xử của mình, quý vị sẽ không đạt tới định trừ khi quý vị làm như thế trong thời gian rất lâu dài, vì vậy làm sao quý vị có thể đạt được nó bởi việc từ chối các đối tượng thiền nhằm thanh lọc ứng xử? Một cách đặc biệt, nếu quý vị có sự nổi trội về tính lan man, thì quý vị nhất định phải thiền lên hơi thở.

Nếu quý vị là người có ứng xử cân bằng, hay người có ít phiền não, thì, như đã giải thích lúc trước[1], hãy tạo ra cơ sở thiền về các đối tượng thiền nào được giải thích bên trên sao cho nó lôi cuốn quý vị nhất.

Theo cách khác, các khẳng định trong phần hai và ba trong *Giai Trình Thiền* của Liên Hoa Giới, tiếp theo sau là *Thập Phương Hiện Tại Phật Tất Tại Tiền Lập Định Kinh*[2] (*Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra*) và *Định Vương Kinh* rằng quý vị thành tựu tập trung tư tưởng bởi tập trung vào Pháp

---

[1]BA80 LRCM: 497.

[2]Còn gọi là *Bát Chu Tam Muội Kinh.*

Thân Phật. Cũng thế, đại sư Giác Hiền giải thích một tập [các đối tượng] [1] [2]:

> Ở đây, định có hai lớp: đạt được bằng cách nhìn vào nội tâm và cách [dựa] trên một đối tượng thiền quán sát ra ngoài. Trong số đó, việc nhìn vào nội tâm có hai phân lớp: tập trung vào thân và tập trung vào điều dựa trên thân làm cơ sở. Trong đó, việc tập trung lên thân có ba nhóm con: nhóm tập trung lên tự chính thân trong khía cạnh của một giác thể; nhóm tập trung lên những thứ xấu xí như các bộ xương; và nhóm tập trung lên các biểu tượng đặc biệt, như là một khaṭvāṇga[3].
>
> Việc tập trung vào những điều dựa trên thân làm cơ sở có năm nhóm con: Tập trung vào hơi thở; tập trung vào biểu tượng thánh thể vi tế, tập trung vào các giọt, tập trung vào các phương diện của các hào quang và tập trung vào vui sướng và hỷ lạc.[500]
>
> Định dựa trên một đối tượng thiền quán ra ngoài có hai phân lớp: thông thường và siêu việt. Trong số đó, đối tượng siêu việt có hai nhóm con tập trung vào thân của một giác thể và tập trung vào khẩu của một giác thể.

---

[1]BA81 Trong *Định Tập Phẩm* (*Samādhi-saṃbhāra-parivarta*) của ngài thì theo Wayman 1978:445 n. 53; D3924: Ki 90a3-6. *Great Treatise* 2000:139 cho rằng không chính xác khi nói rằng tác giả của *Định Tập Phẩm* này là Atiśa.

[2]Tuy nhiên, theo tác giả tức là Ngài Tsongkhapa thì tác phẩm này do Atiśa viết.

[3]khaṭvāṇga là "cốt xoa trượng" tức là một loại gậy trên một đầu có chia làm ba nhánh và có khắc chạm hình sọ người có thể làm bằng xương thường được mang theo bởi một giác thể hay bở các nhà du-già– (Xem thêm <http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Khatvanga> Truy cập 26/08/2012).

Trong *Bồ-đề Đạo Đăng Luận* (*Bohdi-mārga-pradīpa-pañjikā*), Atiśa cũng có trích dẫn đoạn trên.

Với điều này, việc giữ sự chú tâm của quý vị lên một sắc thân Phật là để gợi tưởng hình ảnh Phật, nên nó khởi tạo vô hạn công đức. Khi hình ảnh về sắc thân Phật đó của quý vị rõ ràng và mạnh mẽ, thì sẽ có một gia tăng đặc biệt về sự tập trung thiền của quý vị lên phạm vi quan hệ đến những hành vi thu thập công đức thông qua bái lạy, cúng dường, cầu nguyện, v.v..., cũng như là lên lãnh vực quan hệ đến việc quý vị thanh lọc các trở ngại thông qua sám hối, kiềm chế, v.v... Loại thiền này phục vụ cho nhiều mục tiêu. Như khẳng định trước đây rút ra từ *Định Vương Kinh*[1], nó có các lợi thế như là việc quý vị không đánh mất sự toàn tâm của mình về đức Phật khi quý vị lìa đời. Và khi quý vị nuôi dưỡng lộ trình mật chú, nó nâng cao du-già bổn tôn, v.v... *Kinh Thập Phương Hiện Tại Phật Tất Tại Tiền Lập Định* cung cấp một luận bàn rất rõ ràng và chi tiết về các lợi ích này, cũng như là phương pháp để hướng tâm thức quý vị đến đức Phật. Do đó, quý vị hoàn toàn nên làm quen với chúng từ chỗ đó, như Liên Hoa Giới chỉ ra trong phần cuối *Giai Trình Thiền*. E rằng sẽ dông dài nên ta không viết chúng ra đây. Cho nên, đó là kỹ năng trong ý nghĩa tìm kiếm một đối tượng thiền mà bởi đó quý vị đạt được tập trung tư tưởng và cũng thỏa mãn được các mục tiêu đặc biệt khác trong thời gian tu tập.

Làm cách nào để quý vị dùng một loại như sắc thân Như Lai làm một đối tượng thiền? Liên Hoa Giới khẳng định trong phần cuối của *Giai Trình Thiền*[2]:

> Trong nội dung đó, các hành giả trước tiên nên giữ nguyên sự tập trung của mình lên điều mà họ đã thấy và điều mà họ đã nghe về sắc thân Như Lai và sau đó thành tựu định. Sắc thân Như Lai có màu vàng như màu vàng ròng, được điểm

---

[1]BA83 SR: 4.20-21, trích từ LRCM: 139 (*Great Treatise* 2000:186).
[2]BA84 Bk3, Tucci 1971: 4.12-14; D3917: Ki 57a3-5.

> tô với các chi tiết là các vẻ đẹp và các tướng tốt[1], được vây quanh với các thị giả và liên tục dành chủ tâm hỗ trợ chúng sinh thông qua nhiều phương tiện. Bằng cách liên tục hướng tâm thức mình về sắc thân đó, thiền giả phát triển một ước muốn đến các phẩm chất hảo diệu đó và chế ngự được hôn trầm, trạo cử và v.v... [501] Họ nên tiếp tục bình ổn thiền càng lâu càng tốt khi vẫn thấy hình ảnh được rõ ràng, như thể đức Phật đang ngồi trước mặt họ.

Định Vương Kinh cũng nói rằng quý vị nên sử dụng loại đối tượng thiền này[2]:

> Đấng Hộ Trì vinh hiển của thế gian
> Với một thân sáng tỏa sắc vàng
> Ngài, Bồ-tát, nhất tâm làm đối tượng
> Được gọi là trong định an nhiên

Có hai cách để làm việc này, tưởng tượng một cách mới mẻ sắc tướng của Phật và hình dung hóa sắc tướng của Phật như là ngài đang hiện diện thật sự, cách thứ nhì có một thuận lợi riêng biệt trong việc phát triển tín tâm và thích hợp trong nội dung của các rèn luyện chung cho cả kinh thừa và mật thừa. Do đó, hãy áp dụng một hình ảnh được hình dung hóa về sắc tướng của Phật như là hình ảnh đó đang thật sự tồn tại. Khi tìm kiếm đối tượng thiền, tức là cơ sở mà dựa trên đó quý vị khởi đặt sự chú tâm, thì hãy kiếm một bức tranh hay một tượng điêu khắc tuyệt vời về thân của sư phụ quý vị và quan sát nó nhiều lần. Hãy nhớ các tính năng của nó, hãy tự làm cho thân thuộc với nó một cách chắc chắn bằng sự xuất hiện trong trí óc về đối tượng. Hay, hãy tìm cho quý vị đối tượng thiền qua việc quán chiếu lên ý nghĩa

---

[1]Các mô tả hình thức của sắc thân Phật thường được phân biệt qua thuật ngữ Tam Thập Nhị Hảo Tướng (ba mươi hai tướng tốt) và Bát Thập Chủng Hảo (tám mươi vẻ đẹp).

[2]BA85 SR: 4.13, Vaidya 1961a: 21.7-10; D130: Da 13b5.

của các miêu tả hùng hồn về sắc thân Phật mà quý vị được nghe kể từ đạo sư của quý vị và tạo cho hình ảnh này trình hiện trong tâm quý vị. Hơn thế nữa, đừng để cho đối tượng thiền có đặc tính của một bức tranh hay tượng; đúng hơn là hãy nghiên cứu để có hình ảnh đó trình hiện trong tâm quý vị với khía cạnh của một vị Phật thật sự.

Một số người đặt hình ảnh phía trước mình và lập tức thiền trong khi quan sát vào bức ảnh. Việc bác bỏ lối tu tập này của đại sư Ye-shay-day (Ye-shes-sde) là xuất sắc. Ngài dạy rằng sự tập trung không đạt được trong khi có ý thức cảm thụ, mà trong ý thức tinh thần; do đó, đối tượng thật của thiền trong một sự tập trung là đối tượng thực sự về một ý thức tinh thần. Do đó, quý vị phải giữ chú tâm lên đối tượng này. Ngài cũng khẳng định những gì tôi đã giải thích bên trên[1], rằng quý vị phải tập trung tâm mình lên sự trình hiện của khái niệm hiện có, hay hình ảnh tinh thần, của đối tượng thiền.

Xa hơn nữa, có cả các đặc điểm thô lẫn vi tế trong sắc thân Phật. Một nơi khác đã khẳng định trước tiên quý vị phải tập trung lên các đặt điểm thô và sau này, khi các nét đó đã vững chãi, quý vị phải tập trung lên các nét vi tế. [502] Như kinh nghiệm cũng cho thấy rằng rất dễ khởi tạo một trình hiện của các đặc điểm thô, quý vị phải phát triển đối tượng thiền trong các giai đoạn khởi đầu qua các đặc điểm thô.

Một điểm đặc biệt quan trọng là cho đến khi quý vị hoàn tất sự tập trung thỏa mãn như giải thích dưới đây, thì đừng bao giờ thử phát triển sự tập trung thiền cho quý vị bằng cách dịch chuyển sự tập trung của quý vị lên nhiều loại đối tượng thiền khác nhau. Vì nếu quý vị nuôi dưỡng sự tập trung qua việc di chuyển đến nhiều đối tượng thiền không tương tự nhau, nó sẽ là chướng ngại to tát để đạt đến định. Do đó, các kinh văn thẩm quyền về thành tựu tập trung, như là các luận của Vô Trước về các Địa và ba phần *Giai Trình Thiền* của Liên Hoa Giới, giải thích rằng khi lần đầu thành tựu tập trung, quý vị làm như thế trong quan hệ

[1]BA86 LRCM: 491.

với một đối tượng thiền duy nhất; các luận đó không nói là quý vị đổi dời giữa nhiều đối tượng thiền. Thánh Dũng cũng khẳng định điều này rõ ràng [trong *Ba-la-mật-đa Tập Luận* (*Paramitā-samāsa*)[1]]:

> Làm vững chắc sự quán chiếu của tâm ngươi
> Bằng sự chắc chắn vào một đối tượng thiền
> Nếu cứ để trôi theo nhiều đối tượng
> Sẽ làm tâm bị quấy rối bởi phiền đau

Ngài đã đề cập điều này trong phần về việc thành tựu ổn định hóa thiền. *Bồ-đề Đạo Đăng Luận* của Atiśa cũng dạy[2]:

> Ổn định tâm trong đức hạnh
> Trên chỉ một đối tượng thiền nào thôi.

Ngài chỉ ra điểm này qua cụm từ "trên chỉ một".
Do đó, trước hết tập trung vào một đối tượng thiền và đạt tới định, sau đó quý vị có thể tập trung lên nhiều đối tượng thiền. Liên Hoa Giới dạy trong phần thứ nhất *Giai Trình Thiền*[3]:

> Chỉ khi ngươi đã giành được sự chú ý tập trung thì ngươi mới nên tập trung vào chi tiết về các phần đặc thù của đối tượng, như là các uẩn và các cấu thành. Do tri kiến về những phần đặc thù của các đối tượng thiền của hành giả như là mười tám tính Không mà được Phật thuyết trong các kinh văn, như trong *Kinh Giải Thâm Mật* rằng có nhiều phương diện về các đối tượng của thiền[4].

---

[1]BA87 *Ba-la-mật-đa Tập Luận* (*Paramitā-samāsa*) (PS): 5.12; P5340: 6.1.8-6.2.1.

[2]BA88 *Bồ-đề Đạo Đăng Luận* (*Bodhi-patha-pradīpa*) D3947: Khi 240al.

[3]BA89 Bkl, Tucci 1986: 206; P5310: 25.2.7-8.

[4]BA90 Danh mục đầy đủ các tính Không được cho bởi Conze 1990:144-48 và Hopkins 1983: 204-05. {18 tính không (tib. སྟོང་ཉིད་བཅོ་བརྒྱད) Bao gồm: (1) Nội không (ནང་སྟོང་པ་ཉིད), (2) Ngoại không (ཕྱི་སྟོང་པ་ཉིད), (3)

Theo đó, sự suy lường cho việc đầu tiên tìm ra đối tượng thiền mà trên đó quý vị lưu giữ sự chú tâm là như sau: hình dung hóa nhiều lần theo trình tự đầu, hay cánh tay, phần còn lại của thân mình và hai chân. [503] Sau đó, nếu quý vị đặt sự chú tâm vào lên toàn bộ thân như một tổng thể, thì quý vị chỉ có thể khởi tạo trước tâm thức mình một nửa số các thành phần thô, sau đó ngay cả thiếu vắng sự sáng rõ tỏa ra – quý vị nên thỏa mãn chỉ với hình ảnh này và giữ nguyên sự chú tâm của mình lên đó. Tại sao? Nếu không thỏa mãn chỉ với hình ảnh đó, quý vị thất bại trong việc giữ nguyên sự chú tâm của mình lên nó và thay vào lại muốn ảnh rõ ràng hơn, sau đó, khi quý vị hình dung hóa nó lập đi lập lại, đối tượng thiền sẽ rõ hơn một chút nhưng quý vị sẽ không thu được một sự tập trung tinh thần bền vững; thật ra, quý vị sẽ ngăn trở chính mình để đạt tới định. Mặc dù đối tượng thiền không hoàn toàn rõ, nếu quý vị giữ sự chú tâm một cách chính xác lên một phần của đối tượng thiền này, thì quý vị sẽ nhanh chóng đạt được sự tập trung. Vì việc này sau đó làm mạnh sự rõ ràng, quý vị sẽ sẵn sàng thành tựu sự sáng rõ. Điều này có từ giáo huấn của Ye-shay-day; nó vô cùng quan trọng.
Về các kiểu cách mà trong đó đối tượng thiền trình hiện, quý vị có thể mô tả thành hai tập hợp của bốn khả năng: cho nhiều loại người, có khi dễ hoặc khó để có được một ảnh xuất hiện và sự

Nội và ngoại không (ཕྱི་ནང་གཉིས་ཀ་སྟོང་པ་ཉིད), (4)Không của không (སྟོང་པ་ཉིད་སྟོང་པ་ཉིད), (5) Đại không (ཆེན་པོ་སྟོང་པ་ཉིད), (6) Thắng nghĩa không (དོན་དམ་པ་སྟོང་པ་ཉིད), (7) Hữu vi không (འདུས་བྱས་སྟོང་པ་ཉིད), (8) Vô vi không (འདུས་མ་བྱས་སྟོང་པ་ཉིད), (9) Không của các pháp vượt khỏi các cực đoạn (མཐའ་ལས་འདས་པ་སྟོང་པ་ཉིད), (10) Không của các pháp vô thủy vô chung (ཐོག་མ་དང་ཐ་མ་མེད་པ་སྟོང་པ་ཉིད), (11) Không bất khả hủy hoại (དོར་བ་མེད་པ་སྟོང་པ་ཉིད), (12) Bổn tánh không (རང་བཞིན་སྟོང་པ་ཉིད), (13) Nhất thiết pháp không (ཆོས་ཐམས་ཅད་སྟོང་པ་ཉིད), (14)Không của các định danh (hay Tự tướng không) (རང་གི་མཚན་ཉིད་སྟོང་པ་ཉིད), (15) Bất khả đắc không (མི་དམིགས་པ་སྟོང་པ་ཉིད), (16) Vô tánh không (དངོས་པོ་མེད་པའི་སྟོང་པ་ཉིད), (17) Tự tánh không (རང་གི་ངོ་བོ་སྟོང་པ་ཉིད), (18) Không của sự tồn tại tự tánh của phi pháp (Vô tánh tự tánh không) (དངོས་པོ་མེད་པའི་ངོ་བོ་ཉིད་སྟོང་པ་ཉིད)}.

trình hiện của ảnh đó có thể rõ ràng hay không; hơn thế nữa, cả hình ảnh rõ lẫn hình ảnh không rõ ràng lại có thể ổn định hay không. Tuy nhiên, vì có nhiều khác biệt đáng quan tâm, quý vị không thể tuyệt đối xác định điều gì sẽ xảy ra.

Khi quý vị đang tu tập du-già bổn tôn trong mật chú thừa, quý vị nhất định phải thiết lập được ảnh rõ ràng của một giác thể. Vậy nên cho đến khi khởi tạo được việc này, quý vị phải dùng nhiều phương tiện để phát triển nó. Mặc dù thế, trong nội dung bên ngoài mật điển này, nếu quý vị có khó khăn to tát trong việc làm cho ảnh của một giác thể xuất hiện, quý vị có thể tiếp nhận bất kỳ một trong các đối tượng thiền đã được trình bày phần trên và giữ sự chú tâm của quý vị lên đó vì mục đích chính chỉ là để thành tựu một sự tập trung của định từ thiền. Cũng vậy, trong khuôn khổ bên ngoài mật điển này, nếu quý vị tu tập bằng việc tập trung lên thân một giác thể và giữ sự chú tâm của mình ở đó ngay cả hình ảnh này không trình hiện, thì quý vị sẽ không thành đạt được mục tiêu mong muốn. Do vậy, quý vị phải giữ sự chú tâm lên hình ảnh mà nó có trình hiện.

Hãy giữ sự chú tâm lên toàn bộ vật thể cho đến mức mà nó trình hiện. Nếu một số bộ phận của vật thể trình hiện một các đặc biệt rõ, hãy giữ chú tâm của quý vị lên chúng. Khi chúng trở nên không rõ ràng, hãy trả sự chú tâm về toàn bộ vật thể. [504] Lúc đó, có thể có sự không chắc chắn về màu sắc, như là khi quý vị muốn thiền lên sắc vàng, nhưng màu đỏ xuất hiện; hay sự không chắc chắn về hình dạng, như khi quý vị muốn thiền lên dạng ngồi nhưng dạng đứng trình hiện; hay có sự không chắc chắn về số lượng, như là khi quý vị muốn thiền lên một vật nhưng lại thấy đến hai vật trình hiện; hay có sự không chắc chắn về kích thước, như khi quý vị muốn thiền lên một vật thể lớn, thì lại có một vật thể nhỏ xíu trình hiện. Thật là hoàn toàn không phù hợp để theo đuổi các nhiễu loạn như thế, nên quý vị phải sử dụng đúng một đối tượng thiền ban đầu làm đối tượng thiền của quý vị, bất kể nó là gì.

Chương 3: Tập Trung Tinh Thần

(2)) Cách tập trung tinh thần quý vị vào đối tượng thiền
(a’)) Phương thức không sai sót
(b’)) Loại bỏ các phương thức có sai sót
(c’)) Thời gian của các buổi tu tập

ॐ

(2)) Cách tập trung tinh thần quý vị vào đối tượng thiền
Phần này có 3 điểm: (1) trình bày phương thức không sai sót, (2) loại bỏ các phương thức có sai sót và (3) thời gian của các buổi tọa thiền.

(a’)) Phương thức không sai sót
Sự tập trung mà quý vị sẽ hoàn tất ở đây có hai tính năng đặc biệt: cường độ sáng mạnh – là một sự rõ ràng mạnh mẽ về tinh thần – và sức bền vững không rời rạc, giữ nhất tâm vào đối tượng thiền. Một số tác giả thêm hỷ lạc vào các tính năng trên thành ba tính năng; một số khác lại thêm vào sự thấu suốt tạo thành bốn tính năng. Tuy vậy, sự thấu suốt được bao hàm trong tính năng thứ nhất, nên nó không cần được liệt kê như là một điểm riêng. Vui sướng và hỷ lạc vốn truyền đạt một ý nghĩa hoàn thiện xảy ra như là kết quả của sự tập trung mà quý vị sẽ hoàn tất ở đây, nhưng nó không xảy ra kèm một lượt với tất cả các sự tập trung tinh thần được bao gồm trong mức sơ nhập[1] trong cấp ổn định thiền thứ nhất. Cũng thế sự tập trung của cấp ổn định thiền thứ tư –được xem là cơ sở tốt nhất để thành tựu các phẩm chất diệu hảo của cả ba thừa – thì không liên hệ đến bất kỳ hỷ lạc tinh thần hay thể chất nào. Do đó, vui sướng và hỷ lạc không được tính như là các tính năng ở đây. [505] Trong khi một số sự tập trung trong mức độ vô sắc lại thiếu cường độ

[1]Thuật ngữ *sơ nhập* ở đây được hiểu như là khả năng vừa đủ đạt đến một trạng thái nào đó nhưng có thể chưa ở mức thuần thục.

mạnh cao, thì không có gì sai khi trình bày sự mạnh mẽ như là một trong hai tính năng. Vì vậy *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* của Di-lặc gọi là "sự bình ổn thiền khác với vô sắc giới". Điều này có nghĩa là các Bồ-tát – ngoại trừ một số Bồ-tát có năng lực mạnh[1] – đạt đến các phẩm chất tốt đẹp dựa trên các tập trung tinh thần trong vòng các mức độ của sự bình ổn thiền.

Vì sự phát triển của loại cường độ mạnh cao này sẽ bị ngăn chặn chừng nào còn có hôn trầm, trong khi sự nhất tâm không rời rạc lại sẽ bị ngăn chặn chừng nào vẫn còn trạo cử, hôn trầm và trạo cử là các ngăn trở chủ yếu của việc thành tựu chánh định. Vậy nên nếu quý vị không biết làm thế nào để nhận diện một cách chính xác các dạng thô và vi tế của hôn trầm và trạo cử, hay nếu quý vị không biết cách để bảo dưỡng sự tập trung tinh thần một cách phù hợp để ngưng chúng một khi quý vị đã nhận diện được chúng, thì quý vị sẽ không thể nào phát triển định lực được, đừng kể chi đến tuệ giác. Do vậy, những ai truy tầm sự tập trung một cách cần mẫn nên nắm bắt các kỹ năng này.

Hôn trầm và trạo cử là các duyên không thuận lợi cho việc thành tựu định. Về sau, ta sẽ bàn về cách thức để nhận diện các duyên không thuận lợi này và cách thức để ngừng chúng thật sự. Bây giờ ta sẽ giải thích cách để phát triển định trong một dạng thức dẫn xuất đến việc thành tựu định.

Ở đây, tập trung tinh thần là sự chú ý của quý vị lưu giữ một cách nhất tâm lên một đối tượng thiền; thêm vào đó nó phải ở lại trên đối tượng một cách liên tục. Có hai điều cần thiết cho việc này: (1) kỹ năng trong đó sự chú ý của quý vị không bị phân tán khỏi sự vật nào vốn nó có được như là đối tượng thiền ban đầu và (2) một sự nhận biết chính xác về việc khi nào quý vị bị phân tán và khi nào quý vị đang trở nên phân tâm. Vế trước là toàn tâm[2]; vế sau là tỉnh thức. *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận*

---

[1]BA92. Đó là các bồ-tát ở địa thứ 8 trở lên.

[2]Từ đây về sau hai thuật ngữ toàn tâm hay chánh niệm sẽ được hiểu cùng một nghĩa là khả năng giữ gìn không để quên đối tượng của ý.

Thích (*Mahāyāna-sūtralaṃkāra-bhāṣya*) của Thế Thân khẳng định[1]:

> Toàn tâm và tỉnh thức đem lại sự tập trung tinh thần đóng kín bởi vì toàn tâm ngăn sự chú ý của ngươi không lạc ra khỏi đối tượng thiền và tỉnh thức nhận thấy rõ ràng khi sự chú ý của ngươi đang đi lạc.

Nếu có một sai sót về chánh niệm dẫn đến việc quên lửng đối tượng thiền, quý vị sẽ bị phân tán và sẽ lập tức lạc mất đối tượng mà quý vị đang thiền. Do đó, nền tảng của việc nuôi dưỡng tập trung tinh thần là toàn tâm không bỏ quên đối tượng.

Làm thế nào cho sự toàn tâm như thế tập trung tâm thức quý vị lên đúng đối tượng thiền? [506] Một khi quý vị đã ít nhất hình dung hóa được đối tượng trong một cách thức tối thiểu như đã giải thích bên trên, thì hãy tạo phát một sự nắm bắt mạnh mẽ về đối tượng giữ chặt nó bằng sự chú tâm của mình. Sau khi quý vị đã đặt sự chú tâm ở mức độ cao, hãy giữ ổn định điều đó lên đối tượng mà không có sự phân tích quán chiếu mới nào.

Về chánh niệm, Vô Trước có dạy trong *Vi Diệu Pháp Tập Luận*[2]:

> Chánh niệm là gì? Về một đối tượng quen thuộc, thì tâm thức ngươi không quên và vận hành không phân tán.

Điều này cho thấy rằng toàn tâm có ba tính năng: Nó quan sát đối tượng là "một đối tượng quen thuộc", bởi vì toàn tâm không xảy ra trong khuôn khổ một đối tượng chưa quen biết từ trước. Trong trường hợp này, hình ảnh của một đối tượng thiền đã xác định trước đó xuất hiện. (2) Phương diện hay cách thức chủ quan về nhận thức của chánh niệm là tâm thức không lãng quên

---

[1]BA93. Mahāyānā-sūtralaṃkāra-bhāṣya MSA: 18.53; Levi 1907:143.2-3; D4026: Phi 227a2.

[2]BA94. AS, Pradhan 1975: 6.6, theo Wayman 1978; P5550: 238.3.8.

đối tượng của quý vị, như biểu thị trong mệnh đề "tâm quý vị thì không lãng quên". Trong trường hợp này, nó chính là tâm thức không quên về đối tượng thiền của quý vị.
Không quên nghĩa là gì? Ở đây không kể về việc ám chỉ đến khả năng nhớ được những điều đạo sư của quý vị đã dạy về đối tượng thiền, việc nghĩ hay nói rằng "đối tượng thiền là như thế này" khi quý vị gieo tâm mình lên nó hay khi ai đó hỏi quý vị về nó. Mà đúng hơn, nó là cách thức mà sự chú tâm của quý vị giữ nguyên lên đối tượng thiền và ghi khắc nó vào tâm một cách rõ ràng không có ngay cả một sự phân tán nhỏ nhất nào. Nếu bị phân tán, quý vị đánh mất chánh niệm của mình trong phạm vi mà quý vị bị phân tán. Do đó, sau khi đã đặt chú tâm lên đối tượng thiền trong kiểu cách đã giải thích bên trên, quý vị hãy nghĩ, "bằng cách này, tôi đã đang giữ nguyên sự chú tâm của mình lên đối tượng thiền". Sau đó, không có một sự tra xét mới nào, quý vị hãy duy trì áp lực của sự nhận biết đó liên tục không gián đoạn. Đây là điểm tối yếu trong kỹ năng về việc duy trì chánh niệm. (3) Chức năng của nó là nhằm giữ sự chú tâm của quý vị không đi lạc ra khỏi đối tượng thiền.
Việc giữ nguyên sự chú tâm của quý vị lên một đối tượng thiền theo cách này và việc điều khiển nó được sánh như là thuần hóa một con voi. Người huấn luyện trói một con voi hoang dã vào một cây hay một trụ vững chắc bằng nhiều dây thừng lớn. [507] Nếu nó làm theo người huấn luyện, thì tốt; bằng không, nó bị kiềm chế và điều khiển, bị đánh nhiều lần bởi một móc sắt bén nhọn. Tâm thức quý vị như là một con voi chưa thuần; quý vị hãy trói cột nó bằng sợi dây toàn tâm vào một cột vững chắc của một đối tượng thiền như là ta đã giảng bên trên. Nếu quý vị không thể giữ nó ở đó, quý vị phải từ từ đặt nó dưới sự khống chế bằng cách thúc bách nó bởi móc sắt của sự tỉnh thức. *Trung Đạo Tâm Luận* của Thanh Biện nêu[1]:

Chú voi lầm lỗi – tâm thức ngươi

---

[1]BA95 *Madhyamaka-hṛdaya-kārikā* D3855: Dza 4a6.

> Bị trói chặt bởi dây thừng chánh niệm
> Vào cột vững chắc của đối tượng thiền
> Và dần dà được kiểm soát bằng móc sắt của trí khôn

Phần thứ hai *Giai Trình Thiền* của Liên Hoa Giới cũng có dạy[1]:

> Với các dây thừng của toàn tâm và tỉnh thức, trói chặt voi của tâm ngươi vào thân cây đối tượng thiền.

Không có gì mâu thuẫn khi bản luận đầu ví tỉnh thức như móc sắt trong khi luận sau lại so sánh nó với dây trói. Chánh niệm trực tiếp và liên tục buộc chặt sự chú tâm của quý vị vào đối tượng thiền. Dẫu thế, tỉnh thức cũng gián tiếp tập trung sự chú ý của quý vị lên đối tượng thiền, vì quý vị phụ thuộc vào việc nhận thức bị hôn trầm và trạo cữ đang thực sự xảy ra hay vừa chớm thành hình, và sau đó bình ổn sự chú tâm của quý vị lên đối tượng ban đầu mà không bị rơi vào vòng ảnh hưởng của hôn trầm và trạo cữ. Hơn nữa, như đã được trích dẫn trên, đại sư Thế Thân[2] dạy rằng cả toàn tâm lẫn tỉnh thức đều hướng tập trung tâm của quý vị lên đối tượng thiền.

Được bảo rằng quý vị thành tựu sự tập trung trên nền tảng của chánh niệm và chánh niệm đó giống như một dây thừng vốn thật sự trói chặt sự chú tâm của quý vị vào đối tượng thiền một cách liên tục, vì vậy chánh niệm là kỹ năng chính yếu để duy trì sự thành tựu tập trung.

Cũng thế, chánh niệm có cách nắm bắt đối tượng mang theo một ý nghĩa xác tín của nó. Nếu trong khi duy trì sự tập trung tinh thần, quý vị bình ổn tâm thức mình một cách ngẫu nhiên mà thiếu một ý nghĩa đậm nét của sự chắc chắn về đối tượng thì tâm thức quý vị có thể ở trạng thái sáng suốt, nhưng nó sẽ không có một cường độ cao của tri kiến chắc chắn, nên quý vị sẽ không phát triển được sự chánh niệm mạnh mẽ. [508] Do đó, hôn trầm

---

[1] BA96 Bk2P5311: 33.2.5-6.
[2] BA97 LRCM: 505.

vi tế sẽ không bị ngăn chặn và chỉ có sự tập trung sai sót sẽ xảy ra.

Đối với những ai chỉ nuôi dưỡng sự chú tâm không rời rạc mà thiếu vắng việc ổn định sự chú tâm của họ vào các đối tượng thiền khác, chẳng hạn như là một thánh thể, thì hãy mang lại cho tâm mình lời giáo huấn cá nhân, "Bình ổn tâm quý vị không nghĩ về bất kỳ đối tượng nào cả". Sau đó, họ phải giữ sự chú tâm của mình khỏi phân tán và lạc hướng. Sự không phân tán này đồng nghĩa với chánh niệm không quên lửng đối tượng thiền. Cho nên, vì lối thiền này là một kỹ năng đơn thuần duy trì toàn tâm, những ai thiền theo cách này cũng phải dựa trên một sự chánh niệm kèm theo áp lực của hiểu biết chắc chắn.

(b')) Loại bỏ các phương thức có sai sót

Có các nhận thức sai cần xua tan như sau:

Quan điểm sai: Nếu quý vị đặt ý thức mình vào mức cao như quý vị đã giải thích bên trên và sau đó ổn định nó một cách căng chặt không rời rạc thì dĩ nhiên sẽ không có ngay cả một sai sót nhỏ nhất về hôn trầm. Tuy nhiên, vì điều này tăng cường trạo cử, quý vị sẽ thấy rằng mình không thể kéo dài sự ổn định và ý thức được nâng cao của quý vị bị hạ xuống. Vì quý vị sẽ thấy rằng việc thả lỏng một tâm thức bị trói chặt sẽ nhanh chóng dẫn tới sự bình ổn, nên kỹ năng này là một biệt huấn tuyệt diệu.

Đáp: Với ý tưởng quả quyết, ngôn từ trên lớn tiếng cho rằng "sự thả lỏng [thoải mái] tốt là thiền tốt". Nhưng họ thất bại trong việc phân biệt hôn trầm và thiền. Do thế, như ta đã giải thích bên trên[1] sự tập trung không sai sót phải có hai tính năng; sự ổn định vững chắc của việc chú tâm không rời rạc một mình thôi không đủ.

[1]BA98 LRCM: 504.8.

Quan điểm sai: Tại đó, hôn trầm là khi tâm quý vị tối tăm và trở nên mờ ảo; không có điều này, tâm quý vị có một sự rõ ràng sáng suốt, nên sự tập trung của quý vị là không có sai sót.

Đáp: Vì mệnh đề trên không phân biệt thờ ơ trống rỗng và hôn trầm, tôi sẽ nói rõ chi tiết về chúng sau[1].
Vậy nên, nếu quý vị sử dụng nhận thức mạnh mẽ quá căng chặt, thì quý vị có thể có sự rõ ràng, nhưng trạo cử sẽ chiếm ưu thế cho nên sẽ khó để phát triển bình ổn. [509] Nếu quý vị duy trì thiền của mình sau khi trở nên thoải mái rất nhiều, thì quý vị có thể có bình ổn nhưng hôn trầm sẽ chiếm ưu thế cho nên không có cường độ mạnh cao. Rất khó để tìm được cân bằng về sức căng sao cho không quá căng và cũng không quá thả lỏng và vì lý do này, thật khó để phát triển một sức tập trung không bị hôn trầm và trạo cử. Với ý tưởng này, đại sư Candragomin[2] đã khẳng định trong tác phẩm *Tuyên Nhập Tụng* (*deśanā-stava*)[3]:

> Nếu ta dùng nỗ lực, trạo cử khởi
> Nếu ta bỏ nó đi, chểnh mảng đến;
> Thật khó tìm sự cân bằng trong đó
> Phải làm gì với tâm hỗn loạn này?

Ý nghĩa của điều này là như sau: "dùng nỗ lực" tức là tâm quý vị quá căng chặt; khi quý vị làm thế, trạo cử khởi sinh. Khi quý vị xả bỏ sự căng chặt và thả lỏng quá nhiều, quý vị tạo ra sự chểnh mảng cùng với sự chú tâm hướng nội của quý vị. Nên thật khó để tìm thấy sự cân bằng đúng đắn cho một trạng thái tâm bình thản, thoát khỏi hôn trầm và trạo cử. Thêm nữa,

---

[1]BA99 LRCM: 515-516.
[2]Tên dịch nghĩa là Nguyệt Quan.
[3]BA100 *Deśanā-stava* (tựa Tạng Ngữ là bShags bstod) , D1159: Ka 205b5.

Buddhaśānti[1] dạy trong tác phẩm *Tuyên Nhập Tụng Thích* (*Deśanā-stava-vṛtti*)[2]:

> "Nỗ lực" ở đây là sự tập trung tâm ngươi một cách căng chặt lên đối tượng với sự hăng hái rõ ràng.

Và[3]:

> Sau khi thấy vấn đề trạo cử chớm xảy ra, quý vị loại đi sự nỗ lực của mình, đó là thôi không cố gắng nữa – theo đó, sự chú tâm của quý vị trở nên chểnh mảng.

Candragomin {Nguyệt Quan} có nêu trong *Tuyên Nhập Tụng*[4]:

> Nếu ta căng thẳng tác hành lên đối tượng, trạo cử xảy ra;
> Nếu ta thả lỏng, chểnh mảng phát triển.
> Thật khó tìm thấy con đường tu tập trung dung giữa cả hai
> Phải làm gì với tâm hỗn loạn này?

Phật Tịnh chú giải rõ ràng về việc này[5]:

> Nếu ngươi căng thẳng để có một tập trung căng chặt lên đối tượng và tự nỗ lực, thì tâm ngươi trở nên trạo cử và phân tán và bởi thế ngươi hủy hoại sự tập trung tinh thần của mình. Do đó, ngươi không thể đạt được sự bình ổn thông qua nỗ lực. Điều này thật khó khăn, nên để tuần tự tránh nó, ngươi thả lỏng tâm mình, vốn đã căng chặt để tiến hành lên đối tượng và bỏ nỗ lực của mình xuống. [510] Sau đó các sai sót như là quên lửng đối tượng thiền dẫn đến chểnh mảng và hôn trầm.

---

[1]Tên dịch nghĩa là Phật Tịnh.
[2]BA101 Deśanā-stava-vṛtti D1160: Ka 219b5.
[3]BA102 Ibid.,Ka220al.
[4]BA10. *Deśanā-stava* D1159: Ka 205b6-7.
[5]BA104 *Deśanā-stava-vṛtti* D1160: Ka 220b3-4.

Vậy nên Nguyệt Quan dạy rằng "thật khó tìm" một sự tập trung tinh thần cân bằng đúng hay là thực hành trung dung thoát khỏi cả hai thái cực về hôn trầm và trạo cử. Nếu có sự thả lỏng phù hợp, thì sẽ không có bất kỳ vấn đề nào cả. Vì bản luận bảo rằng điều này dẫn đến hôn trầm, nên hiển nhiên là không đúng nếu sử dụng phương pháp này để thành tựu định.
Thật không thỏa đáng để có được sự rõ ràng mà đơn thuần chỉ dùng phẩm chất rõ ràng của tâm thức rất thả lỏng; phải có thêm một mức độ của sự căng chặt trong cách mà quý vị nắm bắt đối tượng. Thánh giả Vô Trước có bàn đến phương pháp sử dụng hai trạng thái đầu trong chín trạng thái tinh thần[1] như sau[2]:

> Để bình ổn và bình ổn đúng tâm ngươi lên đối tượng này, thì có sự chú ý của sự tập trung chặt chẽ.

Trong phần thứ nhất của *Giai Trình Thiền* Liên Hoa Giới cũng có nêu[3]:

> Sau khi ngươi xóa bỏ hôn trầm, hãy giữ chặt đối tượng thiền.

Và phần thứ hai *Giai Trình Thiền* của ngài Liên Hoa Giới dạy[4]:

> Sau đó, khi đã dập tắt được hôn trầm, bằng mọi giá hãy làm sao cho tâm ngươi chỉ thấy thật rõ đối tượng thiền.

Khi Liên Hoa Giới nói "tâm ngươi thấy thật rõ", ngài không những có ý rằng đối tượng là rõ ràng mà ngài còn muốn nói rằng

---

[1]BA105 Về chín trạng thái tinh thần xem LRCM: 529-532 hay: việc chú tâm của sự tập trung chặt được sử dụng trong cả hai điều này, xem see LRCM: 535-536.
[2]BA106 Śbh. P5537:101.1.3.
[3]BA107 Bkl, Tucci 1986: 207; P5310: 25.3.6.
[4]BA108 Bk2, P5311: 33.2.2.

cách thức nắm bắt đối tượng của tâm quý vị rõ ràng và vững chắc.
Cách thức đề cập trên về việc lưu giữ toàn tâm rất quan trọng. Không biết đến nó, việc thiền của quý vị sẽ cho thấy một số lớn các sai sót, như là việc trượt vào sự quên lửng to lớn tương ứng với số lượng thiền của quý vị, hay mù mờ về trí huệ phân biệt các pháp. Tuy vậy, quý vị lại giả định một cách sai lầm là mình có một sự tập trung rắn chắc.

Vấn: Trong khi chánh niệm cố định sự chú ý của mình lên đối tượng thiền như đã giải thích trên, thật phù hợp để theo dõi thiền của mình và suy nghĩ đến vấn đề phải chăng mình đang giữ đối tượng thiền thật tốt?

Đáp: Quý vị phải làm điều này, vì Liên Hoa Giới trong phần thứ hai *Giai Trình Thiền* có nêu[1]: [511]

> Sau khi ngươi đặt sự chú tâm của mình lên đối tượng thiền nào mà ngươi đã chọn, hãy giữ nguyên ở đó một cách liên tục. Trong khi ngươi ở lại đúng với đối tượng, hãy phân tích và tra xét tâm ngươi bằng cách nghĩ: "Phải chăng tâm tôi nắm bắt đối tượng thiền một cách tốt đẹp? Hay nó hôn trầm? Hay nó bị phân tán bởi sự trình hiện của các đối tượng bên ngoài?"

Điều đó không có nghĩa là quý vị ngừng tập trung và nhìn vào tâm mình. Đúng hơn, trong khi bảo dưỡng trạng thái tập trung của mình, quý vị chỉ nhìn xem phải chăng sự chú ý của mình đang lưu lại ở chỗ mà nó được đặt đối tượng nguyên thủy của thiền trước đây và nếu không, phải chăng có sự hôn trầm hay trạo cử. Sau khi đã ổn định sự tập trung, quý vị quán kiểm lại điều này trong một khoảng thời gian vừa phải, không quá thường xuyên mà cũng không quá lâu. Nếu quý vị làm điều này

[1]BA109 Ibid., P5311: 33.2.2-3.

trong khi cường độ và sức lực của lần thấy biết trước đó chưa thật sự chấm dứt, nó sẽ có hiệu lực nội trong viễn cảnh của sự thấy biết này. Điều này nhằm mục đích của cả việc cho phép sự bền lâu và ổn định mạnh, lẫn việc để cho quý vị nhanh chóng nhận ra hôn trầm và trạo cử.

Đây là cách để quý vị bảo dưỡng chánh niệm của mình, theo đó nguyên nhân cần thiết cho sự toàn tâm mạnh mẽ và liên tục là sự duy trì cho việc hành thiền của quý vị bằng cách tự nhắc nhớ một cách lập đi lặp lại, vào từng khoảng thời gian về đối tượng thiền đã dự liệu. Vô Trước có dạy trong *Thanh Văn Địa*[1]:

> Về điều này, nhất tâm là gì? Mọi dòng tương tục của sự chú ý mà nhớ lập đi lập lại, tập trung một cách nhất quán lên một đối tượng tương tự và liên tục, không có hành vi sai sót và sở hữu một niềm vui sướng được gọi là “tập trung tinh thần”, cũng gọi là “sự nhất tâm thiện đức”
>
> Nhớ lập đi lặp lại điều gì? Ngươi nhận thức đối tượng thiền – tức là các tính năng của một người trong sự cân bằng – từ quan điểm của giáo pháp nào đó mà ngươi nhớ hay nghe được và theo điều mà ngươi đã nhận các giáo huấn và các giải thích từ đạo sư của mình. Ngươi khởi tác và tập trung lên đối tượng này với sự chánh niệm liên tục. [512]

Trong *Biện Trung Biên Luận Thích*, ngài Sthiramati[2] nêu[3]:

> Mệnh đề “Chánh niệm nghĩa là không bỏ quên đối tượng thiền” tức là ngươi biểu lộ một cách tinh thần các giáo huấn về bình ổn tâm mình.

---

[1]BA110 Śbh P5537: 100.2.6-100.3.1.

[2]Tên dịch nghĩa là An Huệ.

[3]BA111 *Madhyānta-vibhāga-ṭīkā* Yamaguchi 1934:175.7-8; P5528:128.2.4.

Do đó, quý vị bảo dưỡng toàn tâm để ngừng sự lãng quên mà trong đó quý vị bị lạc khỏi đối tượng thiền. Cho nên, sự không lãng quên đối tượng thiền – tức là sự lãng quên bị ngừng – là khi quý vị "biểu lộ một cách tinh thần" đối tượng thiền; quý vị ghi khắc đối tượng thiền vào tâm lập đi lập lại. Chẳng hạn, khi quý vị lo ngại về việc quên lửng điều gì quý vị biết, thì nó sẽ khó quên nếu quý vị gợi nhớ nó lập đi lập lại.
Do đó, quý vị phải tự nhắc nhở mình về đối tượng thiền trong một thời hạn vừa phải để tuần tự phát triển chánh niệm mạnh mẽ. Cách để nâng cao tỉnh thức, vốn là để thông báo hôn trầm và trạo cử, là việc khóa chặt sự chú tâm của mình lên đối tượng thiền mà không có xao lãng và sau đó quán kiểm nó. Hãy nhận thức rằng nếu quý vị từ khước một thủ tục như thế bằng cách nghĩ rằng "đây là sự rời rạc", thì sẽ vô cùng khó để phát triển chánh niệm và tỉnh thức mạnh mẽ.

(c')) Thời gian của buổi tu tập
Vấn: Khi Ngài cố định sự chú tâm của mình lên đối tượng thiền với sự toàn tâm, có phải là chỉ trong một khoảng thời gian hạn hữu nào không, như là Ngài đã dạy: "Tôi sẽ bình ổn tâm mình lên đối tượng cho đến lúc đó"?

Đáp: Về vấn đề này, tất cả các thiện xảo sư trước giờ trong nhiều truyền thừa Tây Tạng khác nhau đều dạy rằng quý vị phải tu tập trong rất nhiều buổi thiền ngắn. Tại sao? Một số cho rằng nếu quý vị thiền trong các buổi cô đọng và ngừng lại khi nó đang diễn tiến tốt đẹp, thì quý vị sẽ vẫn thiết tha thiền vào cuối của mỗi buổi, trong khi nếu buổi tu tập dài, quý vị sẽ trở nên mệt nhọc. Một số khác giải thích rằng nếu buổi thiền lâu, thì sẽ dễ dàng rơi vào vòng khống chế của hôn trầm và trạo cử, nên sẽ khó để phát triển tập trung tinh thần không sai sót. *Thanh Văn Địa* của Vô Trước và các kinh văn cổ không nói rõ về thời

lượng của các buổi tu tập. Mặc dù vậy, Liên Hoa Giới dạy trong phần thứ ba của *Giai Trình Thiền*[1]:

> Trong giai đoạn này hãy khởi tác sự cân bằng thiền trong hai mươi bốn phút, một giờ rưỡi, ba giờ, hay giữ lâu như ngươi có thể giữ. [513]

Trong khi mệnh đề này có mặt trong một bối cảnh về độ lâu dài của buổi tu tập nhằm nuôi dưỡng tuệ giác sau khi quý vị đã thành tựu được định, hoàn toàn tương tự như khi quý vị thành tựu cấp độ định đầu tiên, thì hãy làm theo cách này.

Nếu quý vị tu tập các kỹ năng về toàn tâm và tỉnh thức đã được giải thích bên trên – hãy tự nhắc nhớ cho mình về đối tượng thiền và quán kiểm việc thiền của mình vào các thời hạn thích hợp – không có gì đáng ngại nếu buổi thiền hơi lâu. Tuy nhiên, thường có một hay hai sự việc sẽ xảy ra khi quý vị là người mới tu tập và có một buổi thiền lâu dài. Một mặt, quý vị có thể trở nên phân tán do quên lửng. Trong trường hợp này, quý vị sẽ không nhận thấy sự xuất hiện của bất kỳ hôn trầm hay trạo cử nào một cách nhanh chóng mà chỉ thấy được sau một khoảng thời gian dài. Mặt khác, tưởng chừng quý vị sẽ không thể lạc mất chánh niệm của mình, nhưng lại dễ dàng rơi vào vòng khống chế của hôn trầm và trạo cử và quý vị sẽ không nhanh chóng nhận thấy khi chúng xuất hiện. Hoàn cảnh trước {tức hôn trầm} gây trở ngại cho việc phát triển về chánh niệm mạnh; trường hợp sau {tức trạo cử} gây hại cho việc phát triển về sự tỉnh thức cao. Do đó, thật khó để ngưng hôn trầm và trạo cử.

Đặc biệt, việc thất bại trong việc nhận biết hôn trầm và trạo cử sau khi quý vị đã trở nên xao lãng do việc quên lửng đối tượng thiền thì tồi tệ hơn nhiều so với việc thất bại trong việc nhận biết nhanh chóng hôn trầm và trạo cử trong khi không quên đối tượng thiền. Vậy nên các kỹ năng để bảo dưỡng chánh niệm –

[1]BA112 Bk3, Tucci 1971.11.18-20; D3917: Ki 51a3.

đã được giải thích trước đây để điều trị giúp ngưng sự thất bại của toàn tâm nảy sinh từ việc phân tán – là rất quan trọng[1].
Nếu quý vị có bị quên lửng nhiều từ sự phân tán, cũng như là có sức tỉnh thức yếu đến nỗi không nhanh chóng nhận thấy hôn trầm và trạo cử, thì buổi tu tập của quý vị phải ngắn. Nếu quý vị khó quên đối tượng và lại có thể nhanh chóng nhận ra hôn trầm và trạo cử, thì không thành vấn đề cho buổi tu tập có lâu một chút. Đây là ý kiến hàm ý sau mệnh đề của Liên Hoa Giới bên trên về thời hạn không xác định của một buổi tu tập – như là hai mươi bốn phút và vân vân. Tóm lại, vì khoảng thời gian phải thích ứng với khả năng tinh thần của quý vị, nên Liên Hoa Giới dạy "lâu như ngươi có thể giữ".
Nếu sự tổn hại nhất thời cho thân hay tâm quý vị không xảy ra, hãy đặt tâm mình cân bằng. [514] Nếu sự tổn hại như thế có xảy ra, thì đừng cố chấp trong việc thiền, mà hãy lập tức ngưng buổi tu tập và sau đó xóa sạch các chướng ngại trong các cấu thành tinh thần và thể chất quý vị. Rồi sau đó thiền. Đây là điều mà những người thông thạo dụng tâm, vậy nên hãy nhận thức rằng việc làm này là một phương diện của thời hạn bao lâu cho một buổi thiền nên có.

[1]BA113 LRCM: 506.

Chương 4: Đối Phó với Hôn Trầm và Trạo Cử

(c)) Làm gì sau khi quý vị tập trung lên đối tượng thiền
  (1)) Làm gì khi hôn trầm và trạo cử xảy ra.
    (a')) Sử dụng phương thuốc trị sự thất bại trong việc nhận biết hôn trầm và trạo cử
      (1')) Xác định các đặc tính của hôn trầm và trạo cử
      (2')) Phương pháp phát triển tỉnh thức nhận biết được hôn trầm và trạo cử
    (b')) Sử dụng phương thuốc trị việc thất bại trong nỗ lực loại trừ chúng ngay cả khi nhận ra chúng.
      (1')) Sự chú tâm và cách ngưng hôn trầm và trạo cử
      (2')) Các nguyên nhân sâu xa của hôn trầm và trạo cử
  (2)) Làm gì khi hôn trầm và trạo cử không hiện diện

———— ॐ ————

(c)) Làm gì sau khi quý vị tập trung lên đối tượng thiền
Phần này có hai phân mục:
1. Làm gì khi hôn trầm và trạo cử xảy ra
2. Làm gì khi hôn trầm và trạo cử không hiện diện

(1)) Làm gì khi hôn trầm và trạo cử xảy ra
Mục này có hai bộ phận
1. Sử dụng liều thuốc trị thất bại trong việc nhận biết hôn trầm và trạo cử
2. Sử dụng liều thuốc trị thất bại trong nỗ lực loại trừ chúng ngay cả khi nhận ra chúng

(a')) Sử dụng liều thuốc trị thất bại trong nhận biết hôn trầm và trạo cử

Ở đây có hai tiểu mục: (1) Xác định các đặc tính của hôn trầm và trạo cử và (2) Phương pháp phát triển tỉnh thức nhận biết được hôn trầm và trạo cử trong khi thiền.

(1')) Xác định các đặc tính của hôn trầm và trạo cử

Trong *Vi Diệu Pháp Tập Luận* của Vô Trước định nghĩa trạo cử[1]:

> Trạo cử là gì? Đó là trạng thái không yên ổn của tâm, được xem là một dẫn xuất của tham chấp, vốn theo đuổi các đối tượng dễ chịu và tác động như là một trở ngại cho định từ thiền.

Có ba khía cạnh trong định nghĩa này: (1) Đối tượng của nó là một thứ hấp dẫn và dễ chịu. (2) Khía cạnh chủ quan của nó là ở chỗ tâm quý vị không yên ổn và phân tán ra ngoài. Vì là một dẫn xuất của tham chấp, nó khởi tác lên đối tượng của mình với một ý tưởng thèm muốn. (3) Chức năng của nó là cản trở sự bình ổn của tâm quý vị lên đối tượng của tâm.

Khi sự chú ý của quý vị hướng nội được giữ nguyên lên đối tượng của nó, thì trạo cử – tức là tính bám chấp vào sắc, thanh, và v.v... – kéo sự chú tâm của quý vị một cách không cưỡng được về hướng các đối tượng này và gây ra sự phân tán. Như được nói đến trong *Tuyên Nhập Tụng* của Nguyệt Quan[2]:

> Chỉ như ngươi tập trung vào định từ thiền,
> Hãy hướng sự chú tâm của mình đến đó lập đi lập lại.
> Mối ràng buộc của phiền não kéo sự chú tâm của ngươi
> Một cách không cưỡng nổi bằng dây tham chấp vào các đối tượng. [515]

[1] BA114 AS, Fradhan 1950: 9.9-10, P5550: 239.5.3-4.
[2] BA115 *Desana-stava,* D1159: Ka 205b4-5.

Vấn: Phải chăng trạo cử là khi có sự phân tán trong đó các phiền não làm phân tâm quý vị ra khỏi đối tượng – hay, điều đó là khi có sự phân tán hướng đến các đối tượng đức hạnh khác?

Đáp: Trạo cử là một dẫn xuất của tham chấp, nên việc bị phân tâm bởi các phiền não khác thì không phải là trạo cử; mà đúng hơn đó là một tiến trình tinh thần của sự phân tâm thuộc về một trong hai mươi phiền não thứ cấp[1]. Việc phân tâm hướng đến các đối tượng thiện đức có thể liên hệ đến một tâm thiện đức nào đó hay đến tiến trình tinh thần, cho nên không phải tất cả sự phân tâm đều là trạo cử.

Nhiều bản dịch nêu rằng hôn trầm (*bying ba*) như là sự "chểnh mảng" (*zhum pa*), nhưng sự "chểnh mảng" này không nên được phân tích như là ý nghĩa về sự chán nản (*zhum pa*). Về định nghĩa đó, hầu hết các thiền giả trên các đỉnh tuyết sơn này dường như xem hôn trầm là một trạng thái thờ ơ của tâm mà nó lưu lại trên đối tượng thiền của tâm không có sự phân tán vào nơi nào khác nhưng chỉ thiếu sự rõ ràng thấu suốt. Điều này không đúng, vì sự thờ ơ được nói là nguyên nhân gây ra hôn

---

[1]BA116 Mô tả về hai mươi phiền não thứ cấp, xem Hopkins 1983: 261-66 và Rabten 1988: 61-67.

{Theo GS Hopkins, tên gọi là phiền não thứ cấp vì chúng gần gũi hay chúng là các bộ phận của phiền não gốc rễ (tức là tham, sân, si, kiêu, nghi và tà kiến). Có hai mươi phiền não thứ cấp lần lược là: (1) hiếu chiến (karodha); (2) oán hận (upanāha); (3) giấu giếm (mrakṣha); (4) ác tâm (pradāsha); (5) ghen tỵ (irṣhyā); (6) keo kiệt (mātsarya); (7) lừa đảo (māyā); (8) giả tạo (shāṭhya); (9) kiêu mạn (mada); (10) gây hại (vihiṃsā); (11) không xấu hổ (āhrīkya); (12) không biết khó chịu (anapatrāpya); (13) thờ ơ (mê mờ) (styāna); (14) trạo cử (phấn khích) (auddhatya); (15) bất tín (không có niềm tin) (āshraddhya); (16) lười biếng (kausīdya); (17) không tận tâm (pramāda); (18) quên (thiếu chánh niệm) (muṣhitasmṛtitā); (19) không tự quán kiểm (thiếu tỉnh giác) (asaṃprajanya); (20) phân tâm (vikṣhepa). *Meditation ở Emptiness*. P260. Jeffrey Hopkins. Wisdom. 1996}.

trầm, vậy nên hai trạng thái khác nhau, như đề xuất của Liên Hoa Giới trong phần thứ nhì *Giai Trình Thiền*[1]:

> Nếu bị áp lực bởi thờ ơ và buồn ngủ, ngươi thấy tâm mình trở nên lỏng lẻo, hay đang trong nguy cơ của hôn trầm…

Cũng vậy, *Kinh Giải Thâm Mật* có dạy[2]:

> Nếu có hôn trầm do sự thờ ơ và buồn ngủ, hay nếu ngươi đang đau khổ bởi những phiền não thứ cấp nào đó trong trạng thái thiền sâu, thì đó là một trường hợp của sự phân tâm bên trong.

Điều này khẳng định rằng khi tâm quý vị trở nên lỏng lẻo do thờ ơ và buồn ngủ, đó chính là phân tán vào bên trong. Trong *Vi Diệu Pháp Tập Luận*, ngài Vô Trước cũng bàn thảo về hôn trầm trong khuôn khổ của phiền não thứ cấp của sự phân tán, nhưng sự phân tán theo như ngài giải thích cũng có thể là công hạnh, không nhất thiết là phiền não.
Sau đó, Vô Trước nói về sự thờ ơ trong *Vi Diệu Pháp Tập Luận* [3]:

> Thờ ơ là gì? Một trạng thái bất khả dụng {không hữu ích} của tâm được phân lớp như là một dẫn xuất của ảo tưởng, nó tác động hỗ trợ cho tất cả các phiền não nguồn và các phiền não thứ cấp.

Vậy nên loại dẫn xuất này của ảo tưởng là sự nặng nề và bất khả dụng của tâm và thân. Trong *Vi Diệu Pháp Báu Luận,* Thế Thân dạy[4]: [516]

---

[1]BA117 Bk2,P5311: 33.2.1.
[2]BA118 Sn, Lamotte 1935:112; P774:17.4.7-8.
[3]BA119 AS, Pradhan 1975:9.8; P5550: 240.1.4.
[4]BA120 *Abhidharmakośa-bhāṣya* Shastri 1972:191; P5591:145.4.6.

> Thờ ơ là gì? Sự nặng nề của thân và sự nặng nề của tâm mà chúng là sự bất khả dụng của thân và sự bất khả dụng của tâm.

Hôn trầm nghĩa là cách nắm bắt của tâm quý vị lên đối tượng thiền chểnh mảng và nó không nắm bắt được đối tượng một cách mạnh mẽ hay rắn chắc. Nên ngay cả khi có sự thấu suốt, nếu cách tâm quý vị nắm bắt đối tượng không mạnh mẽ thì hôn trầm đã tham dự. Liên Hoa Giới dạy trong phần thứ nhì *Giai Trình Thiền*[1]:

> Khi tâm ngươi không thấy đối tượng một cách rõ ràng – như một người mù bẩm sinh, hay một người bước vào chỗ tối tăm, hay như ai đó nhắm mắt – thì hãy nhận ra rằng tâm ngươi đã trở nên hôn trầm.

Tôi chưa bao giờ thấy một trình bày rõ ràng về định nghĩa của hôn trầm trong các kinh luận cổ khác.
Hôn trầm có thể là đức hạnh hay trung tính về đạo đức, trong khi thờ ơ thì lại hoặc là một trở ngại tinh thần trung tính hay không đức hạnh và nó là một dẫn xuất chắc chắn từ ảo tưởng. Hơn thế nữa, các kinh văn cổ dạy rằng để loại trừ hôn trầm, quý vị phải đem vào tâm mình các đối tượng dễ chịu như là thân Phật, hay thiền lên ánh sáng để quý vị kích khởi tâm mình. Do đó, quý vị phải ngừng đối tượng khi nó trình hiện không rõ ràng, như thể bóng tối đang làm suy giảm tâm quý vị và quý vị phải đặt một sự chấm dứt lên chất lượng của sự chú tâm vốn đã trở nên yếu ớt. Quý vị cần cả một đối tượng thiền rõ ràng lẫn một cách thức chặt chẽ về việc nắm bắt đối tượng. Riêng một mình đối tượng sáng rõ hay riêng một mình sự thấu suốt về chủ thể thôi thì chưa đủ.

---

[1]BA121 Bk2,P5311: 33.2.3-4.

Thật dễ để nhận ra trạo cử, nhưng hôn trầm thì khó để lĩnh hội bởi vì nó không được nhận diện một cách rõ ràng trong các kinh luận thẩm quyền cổ. Nó lại cũng rất quan trọng vì trong trường hợp này đó là một điểm chính yếu của việc hiểu lầm khi nói về sự tập trung không sai sót. Do đó, quý vị nên kinh nghiệm hôn trầm với một sự tỉnh thức nghiêm trì và trên cơ sở đó kiểm soát nó thật tốt và nhận diện nó theo như luận giảng của Liên Hoa Giới trong *Giai Trình Thiền*. [517]

(2')) Phương pháp phát triển tỉnh thức để nhận biết hôn trầm và trạo cử

Chỉ hiểu biết về hôn trầm và trạo cử thì không đủ; quý vị phải có khả năng phát triển tỉnh thức để phát hiện một cách chính xác mỗi khi hôn trầm hay trạo cử hiện diện trong khi thiền. Hơn thế nữa, bằng cách phát triển từng bước sự tỉnh thức mạnh mẽ, quý vị không chỉ phải phát triển tỉnh thức đủ để nhận ra hôn trầm và trạo cử ngay khi nó xảy ra, mà quý vị còn phải phát triển tỉnh thức nhằm thấy được chúng ngay khi chúng đang ở bên bờ của sự xuất hiện, trước khi chúng thật sự khởi lên. Điều này được trình bày theo các khẳng định của Liên Hoa Giới trong hai phần sau của *Giai Trình Thiền*[1]

> Nếu ngươi thấy tâm mình lỏng lẻo, hay đang bị nguy cơ về hôn trầm …

Và:

> Ngươi thấy tâm mình trở nên sôi động hay trong nguy cơ trở nên trạo cử

Khi nào quý vị chưa phát triển được một tỉnh thức như thế, thì quý vị không thể kết luận một cách chắc chắn rằng mình thiền không sai sót – không có hôn trầm và trạo cử – trong suốt một

[1]BA122 Ibid., P5311: 33.2.4-5. Bk3, Tucci 1971: 9; D3917: Ki 59a5-6.

thời gian cho trước. Lý do là vì, không phát triển được một tỉnh thức mạnh mẽ, thì quý vị không thể đoan chắc liệu hôn trầm và trạo cử có xảy ra hay không. Tương tự, trong một đoản văn bắt đầu với "Có một sự nhận biết về hôn trầm và trạo cử …", Ngài Di-lặc dạy trong *Trung Biên Phân Biệt Luận*[1] rằng quý vị cần tỉnh thức để nhận ra hôn trầm và trạo cử. Theo đó, nếu quý vị chưa phát triển tỉnh thức như là để ngăn ngừa mọi thất bại trong việc nhận ra sự hiện diện của hôn trầm hay trạo cử, thì ngay cả khi quý vị cố gắng thiền trong thời gian lâu dài, quý vị sẽ đánh mất thời giờ dưới ảnh hưởng của hôn trầm và trạo cử vi tế, tức là thất bại trong việc cảm nhận hôn trầm và trạo cử trong lúc chúng đang xảy ra.

Vấn: Làm thế nào để phát triển sự tỉnh thức này?

Đáp: Nguyên nhân quan trọng nhất của nó là tiến trình bảo lưu toàn tâm mà tôi đã giải thích bên trên[2]. Nếu quý vị có thể phát triển sự toàn tâm liên tục, quý vị sẽ có thể tránh khỏi việc quên lửng đối tượng thiền và trở nên phân tán. Do đó, vì điều này ngăn chặn một thất bại về lâu dài trong việc cảm nhận sự có mặt của hôn trầm và trạo cử, nên quý vị có thể nhận ra hôn trầm và trạo cử một cách dễ dàng. Điều này sẽ hoàn toàn hiển nhiên nếu quý vị kiểm tra lại kinh nghiệm của chính mình về việc mất bao nhiêu lâu để nhận biết hôn trầm và trạo cử khi toàn tâm bị trục trặc và quý vị nhận biết chúng việc nhanh chóng như thế nào khi mà toàn tâm không bị hư hỏng. Về điều này, Tịch Thiên có dạy trong *Nhập Bồ-đề Hành Luận*[3][518]

> Khi toàn tâm trụ lại
> Ở cổng của tâm ngươi để bảo vệ nó
> Thì tỉnh thức sẽ xuất hiện

---

[1]BA123 *Madhyanta-vibhaga:* 4.5b, D4021: Phi 43a4-5.
[2]BA124 LRCM: 506-08.
[3]BA125 BCA: 5.33a-c; P5272: 249.1.9.

Và An Huệ khẳng định trong *Biện Trung Biên Luận Thích*[1]:

> Mệnh đề, "Có sự nhận biết về hôn trầm và trạo cử bởi tỉnh thức nếu toàn tâm không bị sai sót", cho thấy rằng toàn tâm, khi hoàn toàn hiện diện, thì sẽ kèm theo bằng sự tỉnh thức. Đó là lý do để nói rằng "nếu toàn tâm không bị sai sót …"

Nguyên nhân sau đây của sự tỉnh thức thì khác biệt với phương cách để bảo lưu sự tỉnh thức. Tập trung tâm quý vị vào ảnh được hình dung hóa của một giác thể, v.v… hay tập trung lên một phương diện chủ quan như là phẩm chất đơn thuần sáng tỏ và thấy biết của kinh nghiệm. Sau đó, trong khi quý vị đang ở trong toàn tâm như giảng giải bên trên, hãy giữ sự chú ý của quý vị vào đối tượng trong khi liên tục quán kiểm xem nó có bị phân tán nơi khác không. Hãy biết rằng đây là điều tối yếu cho việc bảo lưu sự tỉnh thức. Như ngài Tịch Thiên dạy trong *Nhập Bồ Đề Hành Luận*[2]:

> Hãy kiểm đi kiểm lại
> Trạng thái thân và tâm
> Chỉ tóm lược như thế
> Là ý nghĩa để bảo dưỡng tỉnh thức

Do đó, bằng cách này quý vị phát triển tỉnh thức nhận thấy được hôn trầm và trạo cử khi chúng ở bên bờ của việc khởi hiện, trong khi với phương pháp để bảo lưu toàn tâm, quý vị ngăn chặn sự quên lãng mà qua đó sự chú tâm bị phân tán và trôi đi. Do vậy, quý vị phải phân biệt hai cách này một cách đúng đắn. Bằng không, nếu quý vị tu tập như hiện đang làm – kết hợp tất cả các nhận biết này mà không hiểu về sự khác nhau của chúng – thì tôi

---

[1]BA126 *Madhyanta-vibhaga-tika,* Yamaguchi 1934:175.9-11; P5528:128.2.4.

[2]BA127 BCA: 5.108; P5272: 250.3.6.

e là sự tập trung hậu quả từ một nguyên nhân lẫn lộn sẽ tự nó trở thành rối tung. Do đó, thật quan trọng để có một phân tích chính xác về điều này trong sự phù hợp với mỗi một trong các kinh luận thẩm quyền chính, và sau đó quyết định nó trong việc tu tập của quý vị. Đừng đặt hy vọng của mình trong sự khẳng định nhẹ dạ, ngài Āryaśūra[1] dạy trong *Ba-la-mật-đa Tập Luận*[2]:

> Chỉ sử dụng tinh tấn, ngươi sẽ kết thúc kiệt quệ. Nếu ngươi tu tập với trợ giúp của trí huệ, ngươi sẽ thành tựu kết quả to tát. [519]

(b')) Sử dụng phương thuốc trị sự thất bại trong việc nỗ lực loại trừ chúng ngay cả khi chúng được nhận biết.

Như giải thích bên trên, quý vị phát triển toàn tâm và tỉnh thức rất mạnh thông qua việc sử dụng đúng đắn các phương pháp để bảo trì toàn tâm và tỉnh thức. Tỉnh thức sau đó có khả năng thấy biết ngay cả hôn trầm và trạo cử rất vi tế, nên không có vấn đề gì trong việc nhận biết sự xuất hiện của hôn trầm và trạo cử. Tuy nhiên, khi quý vị không nỗ lực để ngưng hai vấn nạn trên lập tức khi chúng khởi hiện, thì sự thỏa mãn hay thất bại trong việc tự dụng công sẽ cấu thành một vấn đề cực kỳ nghiêm trọng cho sự tập trung của quý vị. Bởi vì nếu quý vị tu tập theo kiểu này, tâm quý vị sẽ tạo ra các thói quen xấu và sau đó sẽ vô cùng khó để phát triển một sự tập trung không vướng vào hôn trầm và trạo cử. Do đó, để chữa trị một thất bại nhằm tự áp dụng cho mình trong việc xóa bỏ hôn trầm và trạo cử, thì hãy nuôi dưỡng sự chú tâm gọi là dụng công, hay nỗ lực.

Mục này có hai phần: (1) sự chú tâm và cách ngưng hôn trầm và trạo cử và (2) các nguyên nhân sâu xa của hôn trầm và trạo cử.

(1')) Sự chú tâm và cách ngưng hôn trầm và trạo cử

---

[1]Tên dịch nghĩa của Āryaśūra là Thánh Dũng.

[2]BA128 PS: 1.15ab; P5340:17.4.8-17.5.1.

Theo Vô Trước trong *Vi Diệu Pháp Tập Luận*[1]:

> Chú tâm là gì? Đó là hoạt động tinh thần của việc dụng tâm ngươi, có chức năng hướng tâm ngươi đến thiện đức, bất thiện hay trung tính về đạo đức.

Đấy là điều mà quý vị nên hiểu. Chẳng hạn, các mạt sắt bị buộc chuyển động dưới sức hút của một nam châm. Tương tự, tiến trình tinh thần của sự chú tâm dịch chuyển và kích thích tâm quý vị hướng tới thiện đức, bất thiện hay trung tính. Nên ở đây, tiến trình đó là sự chú tâm áp lên tâm thức quý vị để loại trừ hôn trầm hay trạo cử khi một trong chúng xảy ra.

Vấn: Sau khi ngài đánh thức tâm mình nhằm loại trừ hôn trầm và trạo cử, làm sao ngài ngưng được hôn trầm và trạo cử?

Đáp: Hôn trầm tinh thần liên can đến sự thu rút vào nội tâm quá mức, dẫn đến vuột khỏi cách thức quý vị nắm bắt đối tượng thiền; vì vậy quý vị nên hướng tâm mình đến những sự việc vui thích vốn khiến cho nó mở rộng hướng ngoại. [520] Đó nên là một thứ như một hình ảnh rất đẹp của đức Phật, không nên là thứ thật vui thích vì sẽ làm khởi lên phiền não. Hay hướng tâm đến một hình ảnh của ánh sáng, như là ánh mặt trời. Khi việc làm này quét sạch hôn trầm, hãy lập tức căng chặt cách mà quý vị nắm bắt đối tượng và giữ nó trong khi thiền. Như Liên Hoa Giới giải thích trong phần đầu của *Giai Trình Thiền*[2]:

> Làm thế nào? Khi ngươi bị thờ ơ và buồn ngủ đánh bại, khi hiện diện sự thiếu sáng rõ trong việc nắm bắt đối tượng thiền của ngươi và tâm ngươi trở nên lỏng lẻo, thì hãy quán chiếu lên ý tưởng về ánh sáng hay gợi vào tâm mình những sự việc

---

[1]BA129 AS, Pradhan 1975:5-6; P5550: 238.3.4-5.
[2]BA130 Bkl, Tucci 1986:206; P5310: 25.3.5-6.

vui thích nhất, như là các phẩm chất của đức Phật. Xua tan hôn trầm bằng cách này và nắm chặt đối tượng thiền.

Trong tình huống này, đừng thiền lên một đối tượng đánh tan tơ tưởng vì sự tỉnh ngộ làm cho tâm quý vị thu rút vào bên trong. Khi quý vị mở rộng tâm mình bằng cách sử dụng trí huệ thấu suốt để phân tích một đối tượng mà quý vị lựa chọn thì điều này cũng ngưng được hôn trầm. *Ba-la-mật-đa Tập Luận* của Thánh Dũng dạy[1]:

> Khi chểnh mảng, hãy làm cho tâm ngươi bị kích thích và được cảm hứng
> Bởi công hạnh của năng lực về việc nỗ lực đạt tuệ giác.

Do đó, hôn trầm hay chểnh mảng là như sau. Trạng thái tâm mà hai thuật ngữ này diễn tả: gọi là "hôn trầm" vì hiện diện một sự suy giảm trong cách mà quý vị nắm bắt đối tượng thiền. Gọi là "chểnh mảng" vì hiện diện một sự thu rút nội tâm quá mức. Quý vị chống lại nó bằng việc kích thích cách mà quý vị nắm bắt đối tượng và bằng việc làm cho đối tượng thiền mở rộng ra, vậy nên để mở rộng tâm quý vị, Thanh Biện khẳng định trong *Trung Đạo Tâm Luận*[2]:

> Trong trường hợp chểnh mảng, hãy mở rộng tâm mình
> Qua việc thiền lên một đối tượng bao quát

Và:

> Xa hơn, trong trường hợp chểnh mảng, hãy tự hứng khởi mình
> Bằng việc tuân theo các lợi ích của tinh tấn.

---

[1]BA131 PS: 5.13ab; P5340:16.2.1-2.

[2]BA132. *Madhyamaka-hrdaya-karika,* D3855: Dza 4a7.

Cũng thế, Tịch Thiên trong *Tập Bồ-tát Học Luận* (*śikṣā-samuccaya*)[1]: "Nếu tâm ngươi trở nên chểnh mảng, hãy tự hứng khởi cho mình bằng việc nuôi dưỡng hoan hỷ". Các học giả lớn và những người tinh thông đều đồng ý về vấn đề này.

Vậy nên đây là cách quan trọng nhất để chữa trị dứt hôn trầm: Khi quý vị quán chiếu lên các phẩm chất tốt đẹp của những sự việc như là Tam Bảo, các lợi ích của tâm giác ngộ và tầm quan trọng to tát của việc đạt đến hỷ lạc[2], nó sẽ có một hiệu ứng làm hứng khởi tâm quý vị, giống như gáo nước lạnh tạt vào mặt người buồn ngủ. [521] Điều này phụ thuộc vào kinh nghiệm sẵn có của quý vị về thiền quán phân biệt lên các đề tài lợi ích này.

Nếu quý vị phát triển một phương thuốc trị việc tạo thành thói quen cho các nguyên do của hôn trầm – đặc biệt là chểnh mảng, buồn ngủ và điều nào dẫn tới hai thứ này mà qua đó tâm quý vị rơi vào khía cạnh u tối – thì hôn trầm là kết quả từ các nguyên do đó sẽ không nảy sinh hay, nếu đã nảy sinh, thì sẽ ngừng lại. Theo đây, Vô Trước trong *Thanh Văn Địa* có nói đến những hành động như là đi tản bộ; giữ một bức ảnh sáng trong tâm và tự làm thân thuộc với bức ảnh lập đi lặp lại nhiều lần; bám giữ sự hồi tưởng đến một trong sáu phạm trù: Phật, Pháp, Tăng, giới luật, bố thí và các giác thể[3]; kích khởi tâm ngươi bằng phương tiện về các đối tượng thiền gây nhiều cảm hứng khác; đọc tụng lại các giáo pháp bàn về các sai sót của thờ ơ và buồn ngủ; nhìn chăm chú vào các hướng khác nhau và nhìn lên trăng hay sao; và rửa mặt bằng nước.

Cũng thế, nếu hôn trầm rất nhẹ và chỉ xảy ra ít, thì hãy căng chặt thêm sự nắm bắt của quý vị vào đối tượng và việc thiền liên tục; nhưng nếu hôn trầm nặng và có vẻ xảy đến nhiều lần, hãy ngưng việc nuôi dưỡng sự tập trung, xóa sạch hôn trầm bằng bất kỳ

---

[1]BA133. *śikṣāsamuccaya,* Vaidya 1961b: 112.24; D3940: Khi 114a6.

[2]BA134. Về Tam Bảo, Xem LRCM: 131-158 (*Great Treatise* 2000:177-207); leisure, LRCM; 77-86 (*Great Treatise* 2000:117-28); tinh thần của LRCM: 283-340.

[3]BA135. Về một mô tả của 6 phạm trù này xem Conze 1990: 551-53.

phương thuốc nào kể trên và sau đó tiếp tục việc thiền của quý vị.

Dẫu cho đối tượng thiền dẫn tới việc hướng tâm quý vị vào bên trong hay bên ngoài, nếu đối tượng đó không rõ ràng và quý vị cảm nhận sự u tối – dù ít hay nhiều – làm suy giảm tâm quý vị, thì nó sẽ khó để cắt bỏ hôn trầm nếu quý vị tiếp tục thiền mà không loại trừ nó. Do đó, như là một phương thuốc cho nó, hãy thiền lập đi lặp lại lên sự trình hiện của ánh sáng. *Thanh Văn Địa* của Vô Trước khẳng định[1]:

> Nuôi dưỡng định và tuệ một cách đúng đắn, với một tâm thức sáng và chiếu rọi, một tâm thức của ánh sáng thấu suốt, không u tối. Trên đường đến định và tuệ, hãy thiền lên việc cảm thụ sự chiếu sáng theo cách này. [522] Nếu ngươi làm thế, thì ngay cả khi sự chú ý của ngươi lên một đối tượng thiền bắt đầu mờ đục và sự chiếu sáng nhạt dần, thì nhân và duyên từ việc tự quen thuộc của ngươi với việc thiền cách đó sẽ làm rõ sự chú tâm của ngươi vào đối tượng thiền và dẫn đến chiếu sáng mạnh mẽ. Nếu có sự rõ ràng và chiếu sáng mạnh mẽ ngay từ ban đầu, thì sau này sự rõ ràng và chiếu sáng sẽ càng trở nên rực rỡ hơn.

Vì ngài dạy rằng quý vị nên nuôi dưỡng sự chiếu sáng ngay cả khi đối tượng thiền rõ ràng từ đầu, thì toàn bộ điều này càng đúng khi đối tượng đó trở nên không rõ ràng. Vô Trước còn mô tả cách để giữ biểu hiện của sự chiếu sáng trong thiền[2]:

---

[1]BA136. Śbh Wayman 1978: 448 n. 100; cf. Shukla 1973: 421-22; P5537:111.3.3-6.

[2]BA137 Ibid., Wayman 1978: 448 n. 101; P5537:100.1.8 về các bàn luận xa hơn của thuật ngữ "sign" (mtshan ma, nimiHa) mà được xem là đặc tính mấu chốt của một hiện tượng bởi đó nó được bám chấp theo khái niệm, Xem Vajirañāṇa 1975: 31-34 and Conze 1990:11-12.

> Hãy lưu giữ trong thiền biểu hiện của sự chiếu sáng từ ánh sáng của một ngọn đèn dầu, ánh sáng của một đống lửa, hay từ vầng thái dương.

Hãy thiền lên biểu hiện của sự chiếu sáng không chỉ trong lúc nuôi dưỡng tập trung mà cả trong các dịp khác.
Trong trường hợp trạo cử, đến từ tham chấp, sự chú tâm của quý vị theo đuổi các đối tượng như là sắc tướng và âm thanh; nên để đối trị với nó, hãy đem vào tâm các sự việc làm thức tỉnh khỏi ảo tưởng khiến cho sự chú tâm của quý vị hướng vào bên trong. Ngay khi điều này làm lắng dịu trạo cử, hãy ổn định tâm quý vị lên đối tượng thiền từ trước đó. Trong phần đầu tiên của *Giai Trình Thiền*, Liên Hoa Giới dạy[1]:

> Khi ngươi thấy tâm mình thỉnh thoảng trở nên náo động như là việc nhớ lại các sự kiện nhộn nhịp trước đây, chơi bời, v.v..., hãy làm bình lặng trạo cử này bằng cách đem vào tâm trí những sự việc làm thức tỉnh khỏi ảo tưởng, như là sự vô thường. Sau đó cố gắng xúc tiến lên đối tượng thiền mà không để cho tâm ngươi dính dấp vào vận động.

Và Thanh Biện có dạy trong *Trung Đạo Tâm Luận*[2]:

> Làm bình lặng các háo hức qua việc nghĩ suy
> Đến vô thường và v.v...

Và[3]:

> Kéo tâm người ra khỏi phân tán bằng việc lưu ý đến
> Các sai sót của những đối tượng gây phân tâm

---

[1]BA138 Bkl, Tucci 1986: 206-07; P5310: 25.3.6-7.
[2]BA139 *Madhyamaka-hṛdaya-kārikā* D3855: Dza 4a6-7.
[3]BA140 Ibid., D3855: Dza 4a7.

Cũng thế, Tịch Thiên khẳng định trong *Tập Bồ-tát Học Luận*[1] "Nếu trạo cử xảy đến, hãy bình lặng nó và ổn định sự chú tâm của ngươi". [523]

Vậy nên, nếu trạo cử rất mạnh mẽ và kéo dài khởi hiện, thì quan trọng là quý vị thả lỏng thiền trong một thời gian và nuôi dưỡng ý tưởng về sự tỉnh ngộ, hơn là cố gắng kéo tâm quý vị và hướng nó về đối tượng thiền mỗi khi trở nên phân tán. Đối với trạo cử vốn không nổi trội nhiều, nên hãy hướng sự chú tâm bị phân tán lại, và cố định sự chú tâm của quý vị lên đối tượng thiền. Điều này từ khẳng định của Thánh Dũng trong *Ba-la-mật-đa Tập Luận*[2]:

> Khi tâm ngươi trở nên trạo cử hãy dừng sự quấy rối này
> Bằng việc bình lặng nó và ổn định sự chú tâm của ngươi

Và những bài luận của Vô Trước về các Địa giảng rằng đoạn kinh văn "ngươi tập trung tâm mình", là nói đến một phương thuốc trị trạo cử.

Nói chung, nếu tâm bị trạo cử, quý vị nên tập trung lên đối tượng thiền, trong khi nếu tâm bị hôn trầm quý vị nên nghĩ đến một đối tượng đầy hỷ lạc. *Thanh Văn Địa* của Vô Trước viết[3]:

> Do vậy, một khi tâm ngươi đã trở nên thu vào bên trong và ngươi thấy có sự chểnh mảng hay nguy cơ của chểnh mảng, hãy bảo dưỡng và làm hoan hỷ tâm mình bằng cách nghĩ về những sự việc gây cảm hứng bất kỳ. Đây là việc bảo dưỡng tâm ngươi. Làm thế nào để ổn định tâm ngươi? Trong khi bảo dưỡng, khi ngươi để ý thấy tâm mình bị kích động hay có nguy cơ của trạo cử, hãy thu tâm vào bên trong và ổn định trong một sự bình ổn thản nhiên.

---

[1]BA141 *Śikṣāsamuccaya* Vaidya 1961b: 112.24; D3940: Khi 114a6-7.
[2]BA142 PS: 5.13cd; P5340: 16.2.2.
[3]BA143 Śbh P5537: 92.5.3-6.

Khi tâm bị trạo cử, đừng nghĩ đến các đối tượng hỷ lạc và hứng thú vì điều này sẽ gây cho tâm quý vị bị phân tán ra ngoài.

(2'))Các nguyên nhân tiềm tàng của hôn trầm và trạo cử

Trong *Du-già Hành Địa Luận* của Vô Trước dạy[1]:

> Các dấu hiệu của hôn trầm là gì? Việc không kiềm chế được các cơ quan cảm xúc; không ăn uống điều độ; không nỗ lực tu tập mà lại ngủ trong các phiên sớm và trễ hơn của buổi tối; hiện đang thiếu tỉnh thức; hành xử lừa dối; ngủ quá; không có kỹ năng; biếng nhác về: các sở nguyện, tinh tấn, chú tâm và quán chiếu; chỉ để một phần chú ý đến định mà không tự tập thuần thục với định cũng như là tinh luyện nó; để tâm ngươi lưu lại trong u tối; và không hoan hỷ trong việc tập trung lên đối tượng thiền. [524]

Ở đây, "các dấu hiệu của hôn trầm" nên được hiểu như là các nguyên nhân của hôn trầm. "Biếng nhác" dụng công lên các việc tinh tấn, chú tâm và quán chiếu cũng như là các sở nguyện. Cùng một bản luận dạy rằng[2]:

> Các dấu hiệu của trạo cử là gì? Gồm bốn điểm đầu tiên nêu trong danh mục các dấu hiệu của hôn trầm bên trên – không kiềm chế được các cơ quan cảm xúc v.v...; ứng xử tham chấp; có cung cách ồn ào; thiếu một cảm xúc về sự tỉnh ngộ; không có kỹ năng; có một ý tưởng bám chấp lớn vào sở nguyện của ngươi, v.v...; thất bại trong việc tự làm cho thuần thục sự tinh tấn; thiền trong cách thức không cân bằng thiếu tinh luyện sự lĩnh hội của ngươi về đối tượng thiền; và bị phân tán bởi nhiều loại chủ đề kích động như là các ý tưởng về các thân quyến.

---

[1]BA144 *yogā-caryā-bhūmi* (*Sa'i dngos gzhi*), P5536: 273.2.4-7.
[2]BA145 Ibid., P5536: 273.2.7-273.3.2.

"Các dấu hiệu của trạo cử" là các nguyên do của trạo cử. "Bám chấp lớn" là một tinh thần đặt lên một đối tượng vui sướng quá mức. "Sở nguyện, v.v..." nói đến bốn phạm trù [sở nguyện, tinh tấn, chú tâm và quán chiếu] đã được giải thích trước đây.

Do đó, bốn thực hành để kiềm chế các cơ quan cảm xúc vốn đã được bàn đến trước đây trong phần luyện tập giữa các buổi thiền[1] là điều đầu tiên quan trọng cho việc ngưng cả hôn trầm lẫn trạo cử. Hơn thế nữa, nếu quý vị nhận biết các nguyên nhân ấy và cố gắng ngừng chúng thì điều này dĩ nhiên rất lợi ích cho việc làm gián đoạn hôn trầm và trạo cử. Bởi thế, hãy sử dụng tỉnh thức để cảnh báo ngay cả hôn trầm và trạo cử vi tế. Bằng mọi cách khả dĩ, quý vị nên ngưng hôn trầm và trạo cử, không khoan nhượng chúng trong mọi hình thức. *Trung Biên Phân Biệt Luận* của Di-lặc dạy rằng thất bại trong việc thực hiện điều này là một sai sót của sự tập trung được gọi là "bất dụng công". [525]

Một số người dần dà lại chịu thua, vì nghĩ rằng: "Trạo cử và phân tán nhẹ còn dai dẳng ngay cả khi tôi cắt bỏ chúng ngay từ đầu, nên tôi sẽ không cắt bỏ chúng nữa". Hay khi hôn trầm và trạo cử không mạnh mẽ và không dai dẳng trong các chu kỳ lâu dài, họ có thể nghĩ là "Vì chúng yếu và tồn tại trong khoảnh khắc, mình không tích lũy các nghiệp chướng. Nên mình không cần phải cắt bỏ chúng". Những ai nghĩ theo cách này và thất bại trong việc tự dụng công cho mình để loại trừ các chướng ngại đã không biết cách thức đúng đắn để thành tựu tập trung tinh thần, nhưng lại làm ra vẻ họ đạt được. Họ đánh lừa những ai khát vọng để có sự tập trung, vì tiếp cận của họ đặt họ ra ngoài truyền thống của các phương tiện nhằm đạt đến tập trung được trải ra bởi các bậc thầy như là tôn giả Di-lặc.

---

[1]BA146 LRCM: 61-69 (*Great Treatise* 2000:101-08) Bốn phạm trù này là để kiềm chế các cơ quan thụ cảm tác động bằng tỉnh thức, ăn uống đúng, và sau cùng là cách tu tập cần mẫn và cách hành xử đúng đắn vào lúc ngủ.

Ngoài ra, trong khuôn khổ của việc chống lại hôn trầm và trạo cử, từ ban đầu quý vị sẽ hầu như thường bị gián đoạn bởi trạo cử và phân tán, vậy nên hãy gắng sức loại trừ chúng. Nếu qua thực hành điều này, quý vị ngưng được trạo cử và phân tán mức thô, thì quý vị sẽ có được một chút bình ổn; vào điểm này, hãy nỗ lực để đề phòng hôn trầm. Nếu quý vị đề phòng hôn trầm với một nhận thức cao, thì trạo cử – vi tế hơn trước có thể lại làm gián đoạn sự bình ổn của quý vị. Cho nên hãy cố gắng để loại trừ điều này; nếu quý vị ngưng được nó, thì sự bình ổn sẽ tăng cường hơn. Sau đó hôn trầm sẽ lại phát khởi, vậy nên hãy cố giải trừ hôn trầm.
Tổng kết, hãy thu rút tâm quý vị khỏi tản mạn và trạo cử, giữ cố định lên đối tượng thiền một cách nội tâm và tìm kiếm bình ổn. Mỗi lần bình ổn xuất hiện, hãy đề phòng cẩn thận chống lại hôn trầm và đem lại một cường độ mạnh mẽ. Quý vị sẽ thành tựu tập trung không sai sót qua việc luân phiên giữa hai tính trạng này. Đừng trông đợi thành tựu bình ổn chỉ qua phương tiện của sự thấu suốt mà thiếu sự mạnh mẽ đi theo với một cách thức mãnh liệt của việc nắm bắt đối tượng.

(2)) Làm gì khi hôn trầm và trạo cử không hiện diện

Qua việc liên tục thiền sau khi đã loại trừ ngay cả hôn trầm và trạo cử vi tế, như đã giảng giải trên, tâm quý vị sẽ bước vào trạng thái cân bằng không còn bị mất thăng bằng bởi cả hôn trầm và trạo cử. [526] Tại thời điểm này, tự mình dụng công hay gắng sức sẽ là một sai sót về tập trung, vậy nên hãy nuôi dưỡng bình lặng {tịnh xả} như là một phương thuốc cho việc này. Liên Hoa Giới dạy trong phần thứ nhì *Giai Trình Thiền*[1]:

> Khi hôn trầm và trạo cử không còn và ngươi thấy sự chú tâm của mình lưu lại trong bình thản trên đối tượng thiền, hãy thả lỏng nỗ lực của ngươi và giữ nguyên {trụ lại} trong

[1]BA147 Bk2, P5311: 33.2.6-7.

bình lặng, sau đó giữ nguyên trong cách này bao lâu tùy ngươi.

Vấn: Làm sao lại có thể như vậy khi việc dụng công cho chính Ngài, hay việc tạo ra một nỗ lực lại trở thành một vấn đề?

Đáp: Qua thiền, tức là qua việc chuyển sự chú ý vào bên trong khi tâm quý vị trạo cử và kích khởi nó khi tâm quý vị bị hôn trầm, quý vị đạt được tin tưởng rằng hôn trầm và trạo cử sẽ không xảy ra trong suốt thời gian của mỗi buổi thiền thuận tiện. Vào lúc này quý vị vẫn rất cảnh giác với hôn trầm và trạo cử, như là lúc đầu. Bảo lưu việc [cảnh giác] này sẽ có vấn đề. Tâm quý vị sẽ trở nên phân tán, nên vào lúc đó quý vị phải biết thả lỏng, như khẳng định của Liên Hoa Giới trong phần thứ nhì và thứ ba *Giai Trình Thiền*[1] "Nếu ngươi tự nỗ lực khi tâm mình đã nhập vào thế cân bằng thì tâm ngươi sẽ bị phân tán". Điều này kéo theo việc thả lỏng nỗ lực, nhưng đừng hy sinh sức mạnh của cách mà quý vị nắm bắt đối tượng của mình.

Do vậy, sự nuôi dưỡng bình lặng này không phải được thi hành mỗi khi hôn trầm và trạo cử không hiện diện mà là một khi quý vị đã giảm thiểu được áp lực của hôn trầm và trạo cử; vì nếu quý vị không làm thế, thì sẽ không có bình lặng.

Vấn: Đây là loại bình lặng {tịnh xả}gì?

Đáp: Nói chung có ba loại bình lặng[2] được thuyết giảng: (1) cảm giác vô tư lự, (2) sự dung xả là một trong tứ vô lượng tâm và (3) sự bình lặng tương ưng với sự dụng công. Đây là sự bình

[1]BA148 Ibid., P5311: 34.3.3. Bk3, Tucci 1971: 11; D3917: Ki 60a2-3.

[2]BA149 Trong khuôn khổ của định thuật ngữ *btangsnyoms* là "sự bình lặng" nhưng trong bối cảnh của cảm xúc và tứ vô lượng tâm thì nó được dịch là "xả bỏ". Tứ vô lượng tâm là từ, bi, hỷ, xả. về chi tiết bàn thảo xem Vajirañāṇa và Ñāṇamoli 1991: 288-319.

lặng tương ưng với dụng công. Bản chất của nó được hiểu theo đoạn văn của Vô Trước trong *Thanh Văn Địa*[1] [527]

> Bình lặng là gì? Khi tâm ngươi đi theo đối tượng thiền liên hệ với định và tuệ, nó tập trung với sự bình thản an ổn, một xúc tiến tinh thần tự động, một ý tưởng của tinh thần hoàn thiện, không có nỗ lực tinh thần hoạt động sau khi trở nên khả dụng và một tinh thần cân bằng thoát khỏi các khổ đau.

Khi quý vị thành tựu bình lặng như thế – trong những dịp hôn trầm và trạo cử không có mặt lúc quý vị nuôi dưỡng sự tập trung – thì hãy lưu lại với sự bình lặng này và hãy đặt tâm an nghỉ mà không sử dụng nỗ lực mạnh mẽ. Các biểu hiện của loại chú tâm này được mô tả trong cùng một bản luận[2]:

> Các biểu hiện của bình lặng là gì? Đối tượng thiền đặt trước tâm ngươi trong bình lặng; tâm ngươi không tràn ngập tinh tấn quá mức với sự chú trọng lên đối tượng thiền.

Thời điểm để nuôi dưỡng bình lặng cũng được đề ra trong bài luận đó[3]:

> Khi nào là lúc cho bình lặng? Trong nội dung của định và tuệ khi tâm quý vị không còn hôn trầm và trạo cử.

Các giải thích bên trên về phương pháp phát triển sự tập trung không sai sót đều tương ưng với giáo pháp của tôn giả Di-lặc trong *Trung Biên Phân Biệt Luận*[4]:

> Lưu lại với tinh tấn,

---

[1]BA150 Śbh , Wayman 1961:117-118; P5537:105.5.3-6.
[2]BA151 Ibid., Wayman 1961:118; P5537:105.5.6-7.
[3]BA152 Ibid., Wayman 1961:118; P5537:105.5.7.
[4]BA153 *Madhyānta-vibhāga,* D4021: Phi 43a3-5.

Tâm ngươi giờ khả dụng và ngươi thành tựu mọi mục tiêu
Đây là quả của việc xóa tan năm sai lạc
Và dựa trên tám liều trị tâm
Năm sai lạc là biếng lười,
Quên cả nhiều giáo huấn,
Hôn trầm và trạo cử
Bất dụng công và dụng công
Tám liều thuốc là cơ sở [ước mong] mà [nỗ lực] dựa vào
Nhân [tin tưởng], quả [nhu hoạt]
Không lãng quên đối tượng thiền
Nhận biết ngay hôn trầm và trạo cử
Dụng công để khử trừ chúng
Và thản nhiên bình ổn tâm khi đã chế ngự được chúng

Trong các câu kệ trên thì "Lưu lại với" là việc giữ gìn hiệu quả của tinh tấn cho lợi ích của việc loại trừ các duyên không thuận lợi. Với điều này, một sự tập trung mà trong đó tâm khả dụng của quý vị phát khởi. Hơn thế nữa, vì đây là nền tảng hay cơ sở của các năng lực siêu việt vốn thành tựu tất cả các mục tiêu – toàn trí và v.v... – nên quý vị đạt đến tất cả các mục tiêu.
Làm gì để phát triển sự tập trung như thế? [528] Nó phát triển như là kết quả của việc áp dụng tám liều thuốc trị nhằm xóa bỏ năm sai lạc. Các sai lạc này là: vào thời điểm chuẩn bị: {1} *biếng nhác* là một sai sót vì quý vị không tự dụng công vào tập trung. Khi quý vị đang tiến hành tập trung, {2} *quên lửng* các giáo huấn là sai sót vì quý vị quên đối tượng mà theo đó quý vị được chỉ dạy để thiền, tâm quý vị không được đặt trong cân bằng lên đối tượng thiền. Khi nó được đặt lên thiền cân bằng, thì {3} *hôn trầm và trạo cử* là sai sót vì chúng làm tâm quý vị bất khả dụng. Khi hôn trầm và trạo cử xảy đến, thiếu nỗ lực [{4} *bất dụng công*] là sai sót vì nó không chế ngự được cả hai. Khi hôn trầm và trạo cử không hiện diện, thì sai sót là sự chủ tâm {5} *dụng công*. Liên Hoa Giới chỉ ra trong phần thứ ba *Giai Trình Thiền* rằng có năm sai sót nếu hôn trầm và trạo cử được xem như một, có sáu nếu chúng được liệt kê riêng lẻ.

Trong số tám phương thuốc chữa cho những sai sót đó, có bốn phương thuốc cho sự biếng nhác – vững tin, mong mỏi, nỗ lực và tỉnh thức. Sau đến các phương thuốc trị quên lửng, hôn trầm và trạo cử, bất dụng công và dụng công một cách tương ứng là toàn tâm, tỉnh thức để nhận biết hôn trầm và trạo cử, chủ tâm để dụng công và thản nhiên xác lập bình lặng. Tôi đã giải thích chi tiết bên trên[1].

Đây là các giáo pháp tinh túy nhất để thành tựu định. Chúng được đề xuất trong cả 3 phần *Giai Trình Thiền* của đại sư Liên Hoa Giới cũng như trong các trình bày của nhiều học giả Ấn-độ lớn về việc thành tựu tập trung tinh thần. Chúng cũng được giải thích trong luận bàn về việc thành tựu định của Atiśa trong bản *Bồ-đề Đạo Đăng Luận* của chính ngài. Các thiện xảo sư trước đó về giai trình của đạo pháp cũng đã truyền đạt các ý kiến sơ lược về các điểm này, nhưng những người mong ước nuôi dưỡng thiền định chưa hiểu cách thức để tiến hành. Do đó, tôi mới trình bày ra chi tiết.

Toàn tâm và tỉnh thức xóa tan hôn trầm và trạo cử từ sự tập trung nhất tâm của quý vị là một chủ đề chung cho tất cả các giáo huấn cá nhân về pháp tu tập này. [529] Vậy nên đừng nghĩ rằng: "Đây là giáo pháp dành riêng cho các luận thừa[2], nhưng nó không cần thiết cho Mật Chú thừa". Nó cũng dùng chung cho cả Mật Chú thừa, vì việc này cũng đã được khẳng định trong các *Mật Điển Du-già Tối Thượng*. Chương hai trong phần đầu của tuyệt phẩm *Hợp Nghi Mật Điển*[3] nói rằng:

> Sự tập trung về việc ước nguyện, nền tảng của các khả năng siêu việt liên hệ đến sự dụng công chữa trị, dựa vào nơi trú cô liêu; dựa trên sự thoát khỏi tham chấp; và dựa trên sự diệt

[1] BA154 Bốn sai sót đầu được giải thích trong LRCM: 489-504; toàn tâm và tỉnh thức trong LRCM: 505-512; dụng công, LRCM: 515-525; bất dụng công, LRCM: 525-529

[2] BA155 "Các luận thừa" (*mtshan nyid kyi theg pa*) là các Ba-la-mật-đa thừa {kinh thừa hay hiển thừa}.

[3] BA156 *Saṃpuṭi–nāma-mahā-tantra* D381: Ga 76b3-77al.

độ. Có sự chuyển hóa xuyên suốt bằng ý nghĩa của việc giải trừ đúng đắn. Với ước nguyện này, quý vị thiền không bị chểnh mảng quá nhiều hay phấn khích quá nhiều …

Nó cũng mô tả ba sự tập trung về tinh tấn, về quán chiếu và về tâm theo cùng một cách. Sự tập trung khả dụng, như đã giải thích, là cơ sở để đạt đến các phẩm chất như là các khả năng siêu việt. Do đó, vì nó như là một nền tảng, nên được gọi là nền tảng của các khả năng siêu việt. Các luận văn như là *Biện Trung Biên Luận Thích* của An Huệ giải thích rằng có bốn lộ trình để đạt đến điều này: (1) thành tựu nó qua nguyện ước mãnh liệt (2) thành tựu nó qua tinh tấn kéo dài, (3) thành tựu tập trung tinh thần qua việc kiểm soát phân biệt {phân tích quán chiếu} về đối tượng thiền – ba lộ trình đầu này lần lượt gọi là tập trung nguyện ước, tập trung tinh tấn và tập trung quán chiếu – và (4) thành tựu nhất tâm dựa trên sự hiện hữu trong tâm quý vị những hạt giống của sự tập trung trước đó; điều này gọi là tập trung tinh thần. "Chểnh mảng quá nhiều" là sự thả lỏng quá mức và "phấn khích quá nhiều" là sự căng chặt quá mức. Điểm chính ở đây là quý vị nên bảo lưu thiền sao cho không có hai sự quá mức này.

Chương 5: Thành Tựu Định

((2") Những giai đoạn trong đó các trạng thái tinh thần phát triển

(a)) Những giai đoạn thực tế trong đó các trạng thái tinh thần phát triển

(b)) Tiến trình thành tựu chúng với sáu áp lực

(c)) Làm cách nào bốn chú tâm liên can đến việc này

(c') Ước lượng về sự nuôi dưỡng thành công của định

(1') Một trình bày về việc phân chia đường biên giữa việc hoàn tất và chưa hoàn tất định từ thiền

(a") Một trình bày về ý nghĩa thực thụ

(b") Các dấu hiệu liên quan đến sự chú tâm và giải trừ các lo ngại

———ॐ———

(2") Những giai đoạn trong đó các trạng thái tinh thần phát triển

Phần này có 3 mục:

1. Những giai đoạn thực tế trong đó các trạng thái tinh thần phát triển
2. Tiến trình thành tựu chúng với sáu áp lực
3. Làm cách nào bốn chú tâm liên can đến việc này

(a)) Những giai đoạn thực tế trong đó các trạng thái tinh thần phát triển

Có chín trạng thái tinh thần:

1. *Phối trí tinh thần*: [530] Điều này dẫn tới việc rút hoàn toàn sự chú tâm của quý vị khỏi tất cả các đối tượng bên ngoài và hướng nó vào bên trong lên đối tượng thiền. Di-lặc khẳng định trong *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm*

Luận[1]: "Sau khi ngươi đã hướng sự chú tâm của mình đối tượng thiền …"

2. *Phối trí liên tục*: Sự chú tâm của quý vị ban đầu được hướng tới đối tượng thiền không tản mác nơi khác, chỉ liên tục đặt lên đối tượng thiền. *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* dạy: "Sự liên tục của nó thì không bị phân tán"
3. *Phối trí đắp vá*: Nếu sự chú tâm của quý vị bị kéo lạc khỏi toàn tâm và bị phân tán ra ngoài, quý vị nhận biết điều này và lại chỉnh sửa nó trở lại đối tượng thiền. *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* dạy: Lập tức nhìn ra sự phân tán, đắp vá nó trở lại".
4. *Phối trí đóng*: Phần thứ nhất trong *Giai Trình Thiền* của Liên Hoa Giới chú giải rằng với trạng thái tinh thần trước, quý vị nhận thấy sự phân tán và loại trừ nó; với trạng thái tinh thần này quý vị đã loại bỏ xong sự phân tán và bằng nỗ lực đặt sự chú tâm của mình lên đối tượng thiền[2]. Ngài Bảo Sinh Tịnh có khẳng định trong *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Luận* rằng sự chú tâm của quý vị, vốn bởi bản năng có xu hướng mở rộng, được thu rút và tinh chỉnh lặp đi lặp lại, xác lập nên khả năng bền vững hơn nữa[3]. Điều này tương ứng với mệnh đề [trong *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận*]: "Kẻ khôn ngoan thu rút sự chú tâm của mình vào bên trong các mức độ cao hơn trước". *Thanh Văn Địa* của Vô Trước giải thích rằng trước tiên toàn tâm được áp dụng và sự chú tâm của quý vị không tản lạc ra ngoài[4]. Khi áp lực của toàn tâm phát triển, sự quên lửng không tạo nên sự phân tán ra ngoài.

[1] BA157 Điều này và trích dẫn tiếp theo là từ MSA: 14.11-14; P5521:10.5.3-5

[2] BA158 BAk1, Tucci 1986: 207; P5310: 25.4.4-5

[3] BA159 *Prajñāpāramitopadeśa*, P5579: 246.4.4-5

[4] BA160 Điều này và các trích dẫn tiếp theo từ Śbh , P5537:100.3.8-100.5.5.

5. *Thuần hóa*: Qua việc quán chiếu lên các ưu thế của sự tập trung tinh thần, quý vị tạo hoan hỷ trong sự tập trung. *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* dạy: "Sau đó, vì quý vị thấy được các ưu thế, tâm mình được thuần hóa trong sự tập trung tinh thần". *Thanh Văn Địa* giải thích rằng nếu tâm quý vị bị phân tán bởi các biểu tướng về điều nào đó trong năm đối tượng thụ cảm về sắc, thanh và v.v..., của tam độc [tham, sân và si], hay của một nam giới hay nữ giới, thì quý vị hãy xem mười biểu tướng này như là các bất lợi từ ban đầu và đừng để chúng phân tâm quý vị.
6. *Bình lặng*: Với việc chú trọng sự phân tán như là một sai sót, quý vị chế ngự điều không ưa chuộng để thiền. *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* dạy: "Vì ngươi thấy được các sai sót của sự phân tán, ngươi chế ngự điều không ưa thích để thiền [531] *Thanh Văn Địa* khẳng định rằng nếu sự chú tâm của quý vị bị quấy nhiễu bởi các ý tưởng như là việc lo lắng về các đối tượng xúc cảm và về các phiền não thứ cấp chẳng hạn như các trở ngại dính dáng đến sự thu hút vào các giác quan, thì từ đầu quý vị hãy xem các điều này như là sự bất lợi, đừng cho phép sự chú tâm của quý vị bị lôi cuốn vào các ý tưởng của mình và vào các phiền não thứ cấp.
7. *Bình lặng hoàn toàn*: Điều này dẫn đến sự bình lặng vi tế khỏi sự xuất hiện của tham chấp, u uất, thờ ơ, buồn ngủ, v.v... *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* dạy: "Ngay khi tham chấp, u uất, v.v... phát khởi, thì chúng bị bình lặng xuống". *Thanh Văn Địa* giảng rằng nếu các ý tưởng và các phiền não thứ cấp đề cập trên khởi hiện như là kết quả của việc lãng quên, quý vị đừng thuận theo tất cả các sự trình hiện đó mà hãy loại trừ chúng.
8. *Nhất tâm*: Điều này đưa đến việc dụng công tinh tấn sao cho quý vị tiến hành lên đối tượng thiền không mất công sức. *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* ghi: "Sau đó hành giả được trang bị bằng việc kiềm chế và tinh tấn, áp

dụng các phương thuốc trị những ngăn trở của tâm mình và dĩ nhiên thành tựu trạng thái thứ chín của tinh thần". Điều này được hiểu bởi khẳng định trong *Thanh Văn Địa*: "Qua phương tiện dụng công ngươi không còn chướng ngại và vì ngươi liên tục xác lập một dòng chuyển lưu của sự tập trung, ngươi tạo được một kinh mạch duy nhất". Thuật ngữ khác mô tả trạng thái tinh thần thứ chín là "khai thông kinh mạch đơn nhất" mà ý nghĩa thật dễ hiểu.

9. *Phối trí cân bằng*: Theo *Giai Trình Thiền* của Liên Hoa Giới, đây là sự bình lặng xảy ra khi tâm trở nên cân bằng; *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Luận* của ngài Bảo Sinh Tịnh nói rằng đây là sự chú tâm tự nhiên, tự phát và là sự thành tựu độc lập như là kết quả của việc thành thạo khai thông kinh mạch[1]. *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* khẳng định: "Không có sự dụng công do việc thành thạo với điều đó". *Thanh Văn Địa* nói rằng tâm quý vị được "tập trung" và ý nghĩa của điều này được nêu rõ trong cùng bản luận[2]:

> Như là hệ quả của hạnh nguyện, tinh thông và thực hành thường xuyên, ngươi đạt tới lộ trình của sự tập trung tự động và cả tự nhiên. [532] Không cần dụng công và với sự tự động, tâm ngươi nhập vào dòng tập trung mà không bị phân tán. Theo cách này, tâm được tập trung.

Các tên của chín trạng thái tinh thần tương ứng với các dòng chữ trên được Liên Hoa Giới mô tả trong phần thứ nhất "*Giai Trình Thiền*"[3]: "Đạo pháp định từ thiền được giải thích trong các kinh *Bát-nhã Ba-la-mật-đa* và v.v... …"

---

[1]BA161 *Prajñāpāramitopadeśa ,* P5579: 246.4.7.
[2]BA162 Śbh, Wayman 1978: 450 n. 127; D4036: Dzi 133a7-bl.
[3] BA163 Bk1, Tucci 1986: 207; P5310: 25.4.4-5.

(b)) Tiến trình đạt tới chúng bằng sáu ứng lực

Có 6 ứng lực là lực của việc nghe, lực của sự quán chiếu, lực của sự toàn tâm, lực của sự tỉnh thức, lực của sự tinh tấn và lực của sự thuần thục thông suốt. Phương tiện về việc thành tựu các trạng thái tinh thần bằng các ứng lực này như sau:

1. Bằng *ứng lực của việc nghe*, quý vị hoàn tất sự thiết trí tinh thần; Lý do của điều này là vì: dựa vào các chỉ dẫn mà quý vị đã chỉ nghe được từ ai khác về việc tập trung lên đối tượng thiền, ban đầu quý vị chỉ cố định sự chú tâm của mình lên đối tượng. Nhưng điều này không thuộc về trường hợp mà sự thành thạo được dựa trên quán chiếu của chính quý vị một cách lập đi lập lại.

2. Bằng *ứng lực của quán chiếu*, quý vị hoàn tất trạng thái tinh thần của sự phối trí liên tục; lý do là vì, nó như là một hậu quả của sự tu tập về việc quán chiếu lập đi lặp lại về sự liên tục của sự cố định ban đầu trong việc chú tâm đến đối tượng thiền, nhằm cho quý vị lần đầu tiên thành tựu được khả năng duy trì sự liên tục nhỏ.

3. Bằng *ứng lực của chánh niệm*, quý vị hoàn tất được các trạng thái tinh thần của phối trí đắp vá và phối trí đóng; là vì, trong trường hợp phối trí đắp vá, khi sự chú tâm của quý vị bị phân tán ra khỏi đối tượng thiền, thì trạng thái toàn tâm của quý vị với đối tượng thiền trước đó và sự chú tâm của quý vị sẽ kéo về trở lại; và trong trường hợp phối trí đóng thì quý vị khởi tạo một năng lực toàn tâm từ đầu và điều này ngăn chặn chú tâm của quý vị không bị phân tán ra khỏi đối tượng thiền.

4. Bằng *ứng lực của tỉnh thức*, quý vị hoàn tất các trạng thái tinh thần của phối trí thuần hóa và phối trí bình lặng; là vì, với tỉnh thức quý vị nhận biết các sai sót đang được phát tán ra theo các ý tưởng và biểu tướng của các phiền não thứ cấp và bởi việc chú trọng chúng là các sai sót, nên quý vị không để việc phát tán theo hai điều này xảy ra.

5. Bằng *ứng lực của tinh tấn*, quý vị hoàn tất các trạng thái tinh thần bình lặng hoàn toàn và nhất tâm; là vì, bằng nỗ lực xóa

sạch ngay cả các tư tưởng vi tế và các phiền não thứ cấp, quý vị không còn chịu ảnh hưởng bởi chúng; và do làm thế nên hôn trầm, trạo cử và v.v... không thể gây trở ngại đến sự tập trung của quý vị và quý vị thành tựu sự tập trung liên tục.

6. Bằng *ứng lực của tinh thông*, quý vị hoàn tất được trạng thái phối trí cân bằng; là vì, bằng ứng lực của sự quen thuộc rất nhiều với các điều kể trên, quý vị phát triển một sự tập trung bất dụng công và tự nhiên.

Những điều này tương ưng hoàn toàn với ý nghĩa chủ định mà ngài Vô Trước đề cập trong *Thanh Văn Địa*; vậy nên, dù có các giải thích khác, cũng đừng tin cậy vào chúng.

Sự thành tựu của trạng thái tinh thần thứ chín có thể được hiểu trong một nội dung tương tự: trong trường hợp những ai đặc biệt quen thuộc với việc đọc tụng kinh văn và v.v..., khi động lực ban đầu của việc đọc tụng phát khởi và họ bắt đầu, mặc dù tâm họ đôi khi phân tán đâu đó, thì sự đọc tụng vẫn tiếp tục không phải dụng công, mà không hề bị ngắt đoạn. Tương tự vậy, một khi tâm được ổn định với chánh niệm cố định lên đối tượng thiền, ngay cả khi quý vị không liên tục nuôi dưỡng toàn tâm và tỉnh thức, thì sự tập trung của quý vị vẫn có khả năng giữ liên tục trong các chu kỳ dài mà không bị ngắt đoạn bởi việc phân tán. Vì không cần thiết đến nỗ lực để duy trì dòng liên tục toàn tâm và tỉnh thức, nên điều này được gọi là bất dụng công hay không nỗ lực.

Để khởi tác điều đó, trong một pha {giai đoạn ngắn} sớm hơn của tu tập, quý vị nuôi dưỡng một cách mãnh liệt và liên tục toàn tâm và tỉnh thức. Trong suốt thời gian của pha đó, thật sự cần thiết để tạo được một sự tập trung mà có thể duy trì suốt trong những buổi thiền dài, mà không bị quấy rối bởi các chướng ngại như là hôn trầm và trạo cử. Đây chính là trạng thái tinh thần thứ tám. Trạng thái này và trạng thái thứ chín tương tự nhau ở chỗ chúng không thể bị ngăn trở bởi các yếu tố như là hôn trầm và trạo cử vốn không tương hợp với sự tập trung. Tuy nhiên, trong trạng thái thứ tám này, quý vị phải nuôi dưỡng toàn tâm và tỉnh thức không gián đoạn, nên nó có liên hệ đến sự dụng

công hay nỗ lực. [534] Để phát khởi được điều này, quý vị phải ngưng ngay cả các hôn trầm và trạo cử vi tế v.v... ngay khi chúng xảy ra mà không thuận theo chúng; cho nên trạng thái thứ bảy là cần thiết.
Để cho điều này [trạng thái thứ bảy] phát khởi, quý vị phải nhận biết các sự phân tán của các ý tưởng và các phiền não thứ cấp là một bất lợi và quý vị phải có sự tỉnh thức mãnh liệt để giám sát sự chú tâm của mình khiến tâm không bị phân tán vào chúng. Nên trạng thái thứ sáu và thứ năm là cần thiết vì thành tựu của hai trạng thái này được hoàn thành bằng sự tăng cường của tỉnh thức.
Hơn thế nữa, để các trạng thái như vậy [trạng thái thứ năm và thứ sáu] khởi hoạt quý vị phải có toàn tâm thật nhanh chóng nhớ lại đối tượng thiền khi quý vị đang bị phân tán khỏi nó và sự toàn tâm ngăn chặn sự phân tán khỏi đối tượng thiền ngay từ mới bắt đầu. Nên các trạng thái tinh thần thứ ba và thứ tư là cần thiết vì quý vị thành tựu hai trạng thái này bằng hai loại toàn tâm đó.
Để điều này [trạng thái thứ ba và thứ tư] khởi hoạt, trước hết sự chú tâm của quý vị phải hoàn toàn đặt cố định lên đối tượng thiền và quý vị phải có một sự liên tục không phân tán của sự cố định này. Nên hai trạng thái tinh thần đầu tiên phát khởi trước các trạng thái khác.
Do đó, tóm lại, trước tiên hãy tuân theo các giáo huấn cá nhân mà quý vị đã nghe dạy và áp dụng phương cách đúng đắn để đặt sự chú tâm của mình theo một kiểu cách cân bằng. Sau đó quán chiếu lập đi lặp lại phương cách đặt sự chú tâm của quý vị và khi quý vị có thể đem đến sự liên tục chút ít, hãy bảo dưỡng một dòng liên tục của sự chú tâm này. Sau đó nếu chánh niệm của quý vị suy giảm và trở nên phân tán, hãy mau chóng kéo sự chú tâm của mình về và trở nên toàn tâm một cách nhanh chóng về đối tượng thiền đã quý vị đã quên lửng đối tượng thiền. Sau đó phát khởi sự toàn tâm mãnh liệt và mang đến ứng lực của chánh niệm ngăn chặn sự phân tán khỏi đối tượng thiền từ lúc bắt đầu. Qua việc thành tựu toàn tâm mạnh mẽ và việc thấy được các sai

sót của hôn trầm, trạo cử, v.v..., vốn làm phân tán sự chú tâm khỏi đối tượng thiền, hãy phát triển tỉnh thức mãnh liệt để giám sát việc chú tâm của quý vị. Sau đó khi bị bị phân tâm bởi sự quên lửng vi tế, quý vị hãy nhận biết ngay lập tức và ngưng nó liền; và khi xóa bỏ nó, hãy phát khởi năng lực của sư nỗ lực để kéo dài dòng lưu chuyển của sự chú tâm bất khả gián phân bởi các ngăn trở. Một khi điều đó phát khởi, quý vị làm chủ được sự thành thục qua việc thiền có dụng công và thành tựu trạng thái tinh thần thứ chín, trong đó sự tập trung của quý vị trở nên bất dụng công. [535] Do đó, trước khi các thiền giả thành tựu được trạng thái tinh thần thứ chín, thì họ phải dụng công để áp tâm mình vào sự tập trung; nhưng khi thành tựu trạng thái tinh thần thứ chín, ngay cả khi họ không chi dụng công sức cho mục tiêu về việc lắng tâm vào trong sự cân bằng thiền, thì tâm thức họ cũng tự động trở nên tập trung.

Ngay cả trong trường hợp trạng thái tinh thần thứ chín được thành tựu, nếu sự nhu hoạt không thành tựu, thì – như sẽ được giải thích sau này[1] – ngay cả nếu quý vị chưa được xác định [sự nhu hoạt] như là thành tựu định từ thiền, sẽ không khó khăn để xác định là thành tựu tuệ giác. Dầu sao, có những người khẳng định rằng khi thành tựu sự tập trung như thế cùng với sự hỷ lạc, thấu rõ và nhận biết không rời rạc, thì quý vị cũng đem đến một trí huệ siêu việt không rời rạc vốn hợp nhất với trạng thái cân bằng thiền và trạng thái sau khi cân bằng. Hơn nữa, như sẽ được bàn thảo sau, có rất nhiều người thật sự mơ hồ về trạng thái tinh thần thứ chín được miêu tả trong *Thanh Văn Địa* của ngài Vô Trước về tột bậc của giai trình về sự hoàn thiện trong *Mật Điển Du-già Tối Thượng*.

(c)) Cách điều này liên hệ đến bốn sự chú tâm

Thanh Văn Địa khẳng định[2]:

---

[1]BA164 LRCM: 537-543.

[2]BA165 Śbh, P5537: 101.1.2-6.

> Với chín trạng thái tinh thần này, thì hãy biết rằng có bốn loại chú tâm: (1) tập trung căng chặt (2) tập trung phân gián[1], (3) tập trung không phân gián và (4) tập trung tự động. Bây giờ trong hai trạng thái tinh thần đầu tiên là phối trí tinh thần và phối trí tinh thần đúng [tức là phối trí liên tục], có dạng chú tâm về sự tập trung căng chặt. Trong năm trạng thái tinh thần kế bao gồm các phối trí thu hồi [tức là phối trí đắp vá], đóng, thuần hóa, bình lặng, bình lặng hoàn toàn, có dạng của chú tâm về sự tập trung phân gián. Trong trạng thái tinh thần thứ tám là phối trí kinh mạch đơn nhất [tức là phối trí nhất tâm], có dạng của sự chú tâm về tập trung không phân gián. Trong trạng thái tinh thần thứ chín về nhận biết tập trung [tức là phối trí cân bằng], có dạng của sự chú tâm về tập trung bất dụng công [hay tự động].

Trong suốt hai trạng thái tinh thần đầu, sự chú tâm phải rất căng chặt, nên đây là tập trung căng chặt. Sau đó trong các pha của năm trạng thái tinh thần kế, có sự can gián của hôn trầm và trạo cử và quý vị không thể lưu giữ các buổi thiền lâu dài; nên đây là loại tập trung phân gián. [536] Sau đó vì trong trạng thái tinh thần thứ tám, quý vị có khả năng bảo trì các buổi thiền lâu dài không bị quấy nhiễu bởi hôn trầm và trạo cử, đó là tập trung không phân gián. Sau đó vì trong trạng thái tinh thần thứ chín, không có sự ngắt đoạn và không cần nỗ lực liên tục, quý vị áp dụng sự chú tâm của tập trung bất dụng công.

Vấn: Ở trường hợp này: trong thời gian của hai trạng thái tinh thần đầu, có sự tập trung phân gián và trong thời gian của năm trạng thái tinh thần giữa {kế} có sự cần thiết của tập trung căng chặt; vậy tại sao người ta không nói đến sự chú tâm của tập trung phân gián cho hai trạng thái đầu này và cũng không đề cập đến sự chú tâm của tập trung căng chặt cho năm trạng thái tinh thần trung gian?

---

[1]Tức là sự tập trung có thể bị gián đoạn làm nhiều phần.

Đáp: Trong hai trạng thái tinh thần đầu, có đôi khi tâm quý vị tập trung và đôi khi mất tập trung, nhưng chúng chiếm khoảng thời gian lâu dài hơn so với trạng thái kế đó một cách đáng kể; trong khi khoảng thời gian giữ tập trung của năm trạng thái trung gian lâu hơn nhiều, vậy nên sự định danh về "phân gián của sự tập trung" được dùng cho [năm] trạng thái sau và không dành cho [hai] trạng thái trước. Do vậy, mặc dù hai lớp trạng thái tinh thần đó là tương tự trong khuôn khổ sự hiện diện của tập trung căng chặt, nhưng chúng khác nhau trong khuôn khổ về sự hiện diện và vắng mặt của sự tập trung phân gián; nên năm trạng thái tinh thần là không được bao gồm trong sự chú tâm về tập trung căng chặt

Do vậy, sau khi đã tự xác lập các tiền đề được giải thích trước đây[1] quý vị thành tựu định nếu quý vị nuôi dưỡng tinh tấn liên tục cho việc hoàn tất sự tập trung. Nhưng nếu sau khi quý vị thực hành điều này chỉ vài lần rồi bỏ tu tập thì quý vị sẽ không hoàn tất định. Do đó Thánh Dũng khẳng định trong *Ba-la-mật-đa Tập Luận*[2]:

> Thường hằng thiền tập
> Nỗ lực hoàn tất, ổn định từ thiền
> Nếu ngươi chùn lỏng, giảm hạ nhiệt tình
> Lửa không bùng cháy bởi từ cọ sát.
> Cũng thế đừng ngưng
> Nỗ lực tinh tấn phương tiện du-già
> Đến khi đạt được trạng thái biệt diệu.

(c') Ước lượng về sự nuôi dưỡng thành công của định

Ở đây có ba phần:

---

[1] BA166 LRCM: 484-487.

[2] BA167 PS: 5.10cd-ll; P5340:18.1.7-8.

1. Trình bày về đường phân chia giữa việc hoàn tất và không hoàn tất định từ thiền.
2. Trình bày chung về cách xúc tiến theo đạo pháp trên cơ sở định từ thiền [537] (Chương 6)
3. Trình bày đặt biệt về cách thức xúc tiến theo đạo pháp thế tục (Chương 6)

(1') Trình bày về đường phân chia giữa việc hoàn tất và không hoàn tất định từ thiền

Phần này có hai phân mục: (1) Trình bày về ý nghĩa thực chất và (2) đánh dấu mối liên hệ đến sự chú tâm và xóa tan các nghi vấn.

(a") Trình bày về ý nghĩa thật sự

Vấn: Một khi đã hiểu biết một cách đúng đắn các ý nghĩa của việc nuôi dưỡng tập trung như đã giảng giải trước đây[1] và sau đó duy trì chúng qua thiền, thì chín trạng thái tinh thần sẽ khởi sinh theo dãy thứ tự; và trong trạng thái thứ chín một người có thể thiền trong các buổi lâu dài không bị hôn trầm và trạo cử vi tế. Giả sử sau đó người đó đã thành tựu một sự tập trung đạt đến mức tự động mà không dùng đến nỗ lực để nuôi dưỡng liên tục sự toàn tâm và tỉnh thức, như thế người đó đã thành tựu định từ thiền hay chưa?

Đáp: Tôi sẽ giải thích. Trong thành tựu về sự tập trung này có người đạt và có người không đạt được nhu hoạt. Nên nếu nhu hoạt không đạt tới, thì đây sẽ là sự tiếp cận định từ thiền nhưng không là chánh định. Do đó, nó được gọi là sự chú tâm tiếp cận định từ thiền. Điều này được khẳng định rõ ràng trong *Kinh Giải Thâm Mật*[2]:

---

[1]BA168 LRCM: 484-536.

[2]BA169 Sn. Lamotte 1935: 90; P774:13.5.2-3; được chép ra ở at LRCM: 481.

> Bạch Thế Tôn, khi các Bồ-tát định hướng sự chú tâm của mình vào bên trong và tập trung vào tâm mình, thì sự chú tâm này gọi là gì, khi mà sự nhu hoạt về thể chất và về tinh thần chưa thành tựu?
> Này Di-lặc, điều này không là định từ thiền. Ngươi nên nói rằng nó liên quan đến nguyện ước tiếp cận định từ thiền.

Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận của ngài Di-lặc cũng dạy[1]:

> Quả của sự tinh thông
> Là không cần dụng công
> Thành tựu nhu hoạt lớn
> Của cả thân lẫn tâm,
> Chú tâm ngươi đã có.

Trong trường hợp này, sự chú tâm là định từ thiền, như sẽ được giải thích dưới đây trong một trích dẫn từ *Thanh Văn Địa* của Vô Trước[2].
Xa hơn nữa, Liên Hoa Giới khẳng định trong phần thứ nhì *Giai Trình Thiền* là quý vị phải thành tựu cả sự nhu hoạt lẫn sự tự do bình ổn lên đối tượng thiền[3]:

> Với các ngươi, những ai đã nuôi dưỡng định từ thiền theo phương pháp này, khi thân và tâm ngươi trở nên nhu hoạt và ngươi đã làm chủ được tâm mình trong việc định hướng nó tùy nghi, thời điểm đó, hãy biết là ngươi đã thành tựu định từ thiền. [538]

Do đó, Liên Hoa Giới khẳng định trong phần đầu của *Giai Trình Thiền*[4]:

---

[1]BA170 MSA: 14.15a-c;P5521:10.5.5-6.
[2]BA171 LRCM: 543.15.
[3]BA172 Bk2, P5311: 33.2.7-8.
[4]BA173 Bk1, Tucci 1986: 207; P5310: 25.4.2.

> Khi sự chú tâm được tập trung lên đối tượng thiền có thể lâu tùy ý ngươi mà không cần dùng tới các phương thuốc trị, thì hãy biết rằng ngươi đã có thiền định Ba-la-mật-đa.

Phần thứ hai *Giai Trình Thiền* cho thấy rõ ràng rằng trích dẫn trên cũng ám chỉ sự hiện diện của nhu hoạt.
Xa hơn nữa, sự bình lặng trong số tám phương thuốc trị, được giải thích ở *Trung Biên Phân Biệt Luận,* đều có cùng ý chỉ trạng thái tinh thần thứ chín được nói đến ở đây. Tác phẩm khẳng định rằng một mình [trạng thái định] thôi thì không đủ và quý vị cũng cần nhu hoạt. *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Luận* của Bảo Sinh Tịnh khẳng định rõ ràng[1]:

> Các Bồ-tát cư trú đơn độc nơi thanh vắng, định hướng sự chú tâm của mình vào đối tượng dự định. Tự thoát mình khỏi chuyện trò tinh thần, thường xuyên định hướng sự chú tâm của mình vào hình ảnh tinh thần. Cho đến khi nào sự nhu hoạt tinh thần và thể chất chưa khởi sinh, thì đây là sự chú tâm tiếp cận trạng thái định; nhưng khi chúng khởi hoạt thì đó là định.

Tất cả những trích dẫn này cũng xác lập ý nghĩa của kinh *Giải Thâm Mật*[2].

Vấn: Thế thì, các cấp độ nào trong chín mức[3] [thiền] phù hợp với sự tập trung mà trong đó nhu hoạt chưa phát khởi?

---

[1]BA174 *Prajñāpāramitopadeśa*, P5579:247.2.2-247.3.4.
[2]BA175 LRCM: 537; và tìm thấy ở cf. LRCM: 471,557.
[3]*Kinh Đại Bát Niết-bàn* Phẩm Ứng tận Hường Nguyên thứ 27 có nhắc đến tên của 9 cấp thiền là: sơ thiền, nhị thiền, tam thiền, tứ thiền, không xứ định, thức xứ định, bất dụng xứ định, phi tưởng phi phi tưởng xứ định và diệt tận định. Các cấp độ này có tên gọi là Cửu Thứ Đệ Định trong đó bốn mức đầu thuộc về sắc giới, bốn mức kết

Đáp: Sự tập trung tinh thần này được bao gồm trong mức độ dục giới. Đây là vì nó được bao gồm từ một trong chín mức của tam giới[1] và nó không là sự sơ nhập ở tại hay ở trên mức an định {bình ổn} từ thiền đầu tiên. Để thành tựu sự sơ nhập này, chắc chắn phải cần đến thành tựu về định. Mặc dù có sự tập trung như thế mà không đi kèm nhu hoạt trong cấp độ của dục giới, nhưng nó lại là một sự tập trung ở mức thiếu sự cân bằng thiền. Lý do tại sao nó không hiện diện như một cấp độ cân bằng là vì nó không hoàn tất và thiếu sám hối, vui sướng và hỷ lạc tối thượng, và thiếu sự nhu hoạt. Điều này được nêu trong *Du-già Sư Địa Luận*[2]:

> Tại sao riêng sự tập trung này được gọi là mức độ của cân bằng thiền, trong khi sự nhất tâm của dục giới lại không phải? [539] Đây là lý do: sự tập trung này được hoàn tất thiếu vắng đặc tính sám hối, vui sướng tối cao, nhu hoạt và hỷ lạc. Sự tập trung vốn hoạt động trong dục giới thì không giống như sự tập trung vốn không hoạt động ở đó, nhưng đó không phải là trong dục giới không có sự tập trung lên một hiện tượng đúng.

Do đó, không đạt được nhu hoạt, thì ngay cả khi toàn tâm không duy trì liên tục, tâm quý vị vẫn có thể trở nên không bị rời rạc một cách tự động và quý vị có thể hợp nhất điều này với tất cả các hoạt động như đi, đứng, nằm, ngồi. Sự tiếp cận tập trung này gọi là sự nhất tâm của dục giới, nhưng hãy hiểu là nó không thích hợp để được trình bày như là chánh định từ thiền.

---

tiếp thuộc vô sắc giới và mức cuối cao nhất là mức không còn tạp nhiễm.

[1]BA176 Chín mức độ bao gồm mức độ của dục giới, 4 mức của sắc giới và 4 mức của vô sắc giới.

[2]BA177 *yogā-caryā-bhūmi* (Sa'i dngos gzhi), P5536:267.3.6-8.

Vấn: Thế thì, ý nghĩa của thành tựu nhu hoạt là gì và khi đạt được, làm thế nào nó dẫn đến định?

Đáp: Nhu hoạt được hiểu theo giải thích của Vô Trước trong *Vi Diệu Pháp Tập Luận*[1] như sau:

> Nhu hoạt là gì? Nó là trạng thái hoạt dụng của thân và tâm do sự chấm dứt dòng liên tục các chức năng tinh thần và thể chất sai lạc và nó có nhiệm vụ loại bỏ tất cả các chướng ngại.

Các chức năng tinh thần và thể chất sai lạc là sự không thích ứng của tâm và thân quý vị cho việc vận dụng để nuôi dưỡng thiện đức mong muốn. Các phương thuốc trị liệu của chúng, là nhu hoạt về tinh thần và thể chất, dẫn đến sự hoạt dụng to tát trong khuôn khổ của việc sử dụng thân và tâm vào các hành vi thiện đức, vì quý vị thoát khỏi các chức năng sai lạc của cả thân lẫn tâm.

Hơn thế nữa, chức năng sai lạc thể chất, bao gồm trong lớp của các phiền não, gây rối lên niềm hứng thú trong việc loại trừ các phiền não của quý vị. Khi quý vị cố gắng giải trừ các phiền não của mình, thân quý vị trở nên bất khả dụng trong ý nghĩa về sự nặng nề và v.v... Một khi thoát khỏi điều này, thân quý vị trở nên nhẹ nhàng và thanh thoát; đây là một thân khả dụng. Tương tự, chức năng sai lạc tinh thần, bao gồm trong lớp của các phiền não, gây trở ngại cho niềm hứng thú trong việc loại trừ các phiền não của quý vị. [540] Khi quý vị cố gắng loại trừ các phiền não, quý vị không thể trải nghiệm hỷ lạc qua việc tập trung lên một đối tượng thiện đức. Một khi thoát khỏi điều này, thì tâm quý vị tập trung lên đối tượng thiền mà không có sự kháng cự nào: đây là một tâm khả dụng. Do vậy, đại sư Sthiramati[2] khẳng định [trong *Tam Thập Kệ Chú*][1]:

---

[1]BA178 AS, Pradhan 1975:6; P5550: 238.4.8.

[2]Sthiramati hay còn gọi là Sāramati dịch nghĩa là Thường Tín.

> Sự khả dụng của thân là điều mà từ đó sự nhẹ nhàng và thanh thoát phát khởi trong các hành vi thể chất của ngươi. Sự khả dụng của tâm là nguyên do của sự hỷ lạc và nhẹ nhàng của tâm trong việc tiến hành sự chú tâm tuyệt hảo [chánh định]. Nếu ngươi được phú cho phẩm chất chuyển hóa này khởi lên từ tâm mình, thì ngươi tập trung lên đối tượng thiền không bị trở ngại. Do đó, điều này được gọi là sự khả dụng của tâm.

Tóm lại, do sự bất khả dụng của thân và tâm, ngay cả khi quý vị muốn nỗ lực dẹp trừ các phiền não, quý vị làm thế một cách gay go và với sự không vừa ý, như là một người không có khả năng tiến hành công việc. Khi nhu hoạt thành tựu, thiên hướng này ngưng và thân và tâm quý vị trở nên rất dễ hoạt dụng. Một sự hoạt dụng như thế về thân và tâm phát khởi với mức độ nhỏ từ lúc quý vị bắt đầu nuôi dưỡng tập trung. Điều này dần dần tăng cho đến khi cuối cùng nó chuyển sang nhu hoạt và định lực nhất tâm từ thiền. Ban đầu điều này khó nhận biết vì tính tinh tế của nó, nhưng sau đó nó trở nên dễ dàng nhận ra. Trong *Thanh Văn Địa*, Vô Trước có dạy[2]:

> Ngay từ đầu khi ngươi bắt đầu sự rèn luyện đúng đắn, sự xuất hiện của nhu hoạt và hoạt dụng về tinh thần và thể chất rất tinh tế và khó thấy rõ.

Và[3]:

> Khi nhất tâm và nhu hoạt về tinh thần và thể chất tăng cường, theo kiểu của một phản ứng dây chuyền, chúng dẫn

---

[1]BA179 *Triṃśikā-bhāṣya* Levi 1925: 27.16-19; D4064: Shi 156b5-6.
[2]BA180 Śbh, Wayman 1978: 450 n. 138; P5537:114.4.5-6.
[3]BA181 Ibid., Wayman 1978:451 n. 139; P5537:114.4.7-5.1.

tới một sự nhất tâm và nhu hoạt về tinh thần và thể chất rõ ràng và dễ nhận thức thấy.

Dấu hiệu về sự xuất hiện của sự nhu hoạt tuyệt hảo và dễ nhận thấy là: [541] những ai nỗ lực nuôi dưỡng sự tập trung trải nghiệm qua một cảm giác về sự nặng và tê của bộ não, nhưng nó không phải là sự nặng nề không dễ chịu[1]. Ngay khi điều này xảy ra, họ thoát khỏi chức năng sai lạc tinh thần vốn ngăn trở sự hứng thú của họ trong việc trừ bỏ các phiền não và tính năng khả dụng và nhu hoạt về tinh thần vốn là thuốc trị chức năng sai lạc, phát khởi trong lần đầu tiên. *Thanh Văn Địa* khẳng định[2]:

> Điềm báo trước gần sắp xảy ra của sự nhất tâm dễ nhận ra và rõ ràng và sự nhu hoạt về tinh thần và thể chất là một cảm giác về đầu óc trở nên nặng nề, nhưng đây không phải là một tính năng có hại. Ngay khi điều này xảy đến, ngươi dẹp tan chức năng sai sót về tinh thần vốn thuộc vào các loại phiền não và chức năng đó ngăn trở sự khoái cảm của ngươi trong việc giải trừ các phiền não; và sự khả dụng và nhu hoạt về tinh thần vốn là thuốc trị chức năng sai sót này phát khởi.

Sau đó, do năng lực của việc phát khởi nhu hoạt làm cho tâm quý vị khả dụng, thì một dòng năng lượng vốn tạo ra nhu hoạt về thể chất chảy qua thân quý vị. Một khi nguồn năng lượng này chảy lan tỏa xuyên suốt các phần của thân quý vị, thì người thoát khỏi chức năng sai lạc về thể chất và sự nhu hoạt thể chất vốn là liều thuốc trị chức năng sai lạc thể chất phát khởi. Một khi điều này bão hòa toàn thân, thì sẽ có một trải nghiệm như là được phủ ngập toàn thân với sức mạnh của nguồn năng lượng khả dụng. *Thanh Văn Địa* khẳng định[3]:

---

[1]BA182 Cảm xúc này đã được so sánh với cảm giác của một bàn tay ấm đặt lên đầu không tóc.

[2]BA183 Śbh, Wayman 1978:451 n. 140; P5537:114.6.1-3.

[3]BA184 Ibid., Wayman 1978; 451 n. 141; P5537:114.5.3-5.

> Do [sự nhu hoạt] của nó xảy ra, khí lực[1] – bao gồm trong các thành tố vĩ đại[2] – vốn có ích cho việc phát khởi của sự nhu hoạt thể chất lan truyền qua thân. Khi nó lan truyền, ngươi thoát khỏi chức năng sai lạc vốn thuộc về lớp của các phiền não và vốn ngăn trở niềm khoái cảm trong việc loại trừ các phiền não; và sự nhu hoạt về thể chất, phương thuốc chữa cho phiền não này, bão hòa toàn bộ thân thể, tạo cảm xúc dường như thể ngươi phủ đầy bởi nguồn năng lượng này.

Bấy giờ, nhu hoạt thể chất là một cảm xúc rất hỷ lạc trong thân, không phải là một tiến trình tinh thần. [542] Như đại sư Thường Tín dạy qua việc tụng kinh[3]:

> Nếu một cảm giác về thể chất riêng biệt được phân định bởi hỷ lạc, hãy nhận thức đây là nhu hoạt về thể chất. Nếu tâm ngươi được hỷ lạc, thì thân ngươi trở nên nhu hoạt.

Do vậy, khi nhu hoạt về thể chất bắt đầu xảy đến, do năng lực của dòng năng lượng sẽ có phát khởi một cảm xúc to tát về sự thiện toàn trong thân quý vị, và từ cơ sở này cũng phát khởi trong tâm quý vị một kinh nghiệm hầu như khác thường về sự hỷ lạc đó. Sau đó, ứng lực của sự xuất hiện về nhu hoạt khởi đầu này dần dần giảm thiểu, nhưng đây không phải là sự nhu hoạt trở nên kiệt quệ. Đúng hơn, sự nhu hoạt này ở dạng thô và khích động quá mức lên tâm quý vị; cho nên với việc biến mất của nó, thì có xảy đến một nhu hoạt, mong manh như một bóng mát, vốn tương hợp với sự tập trung kiên định. Một khi hỷ lạc mãnh liệt của tâm tiêu biến, thì tâm quý vị bình ổn một cách vững

---

[1]BA185 Một thuật ngữ Tây Tạng *rlung* biểu tả cho cả hai thuật ngữ Phạn vāyu (khí) và prāṇa (năng lượng) trong khuôn khổ của tứ đại nó là "gió" và trong các ngữ cảnh khác là "năng lượng".

[2] Các thành tố này bao gồm đất nước lửa gió và hư không.

[3]BA186 *Triṃśikā-bhāṣya* , Levi 1925:27.19-21; D4064: Shi 156b6.

chắc lên đối tượng thiền, và quý vị thành tựu được định từ thiền, thoát khỏi nhiễu loạn gây ra bởi đại hỷ lạc. *Thanh Văn Địa* có dạy[1]:

> Khi điều này vừa khởi sinh lần đầu, ngươi trải nghiệm một sự hỷ lạc, một cảm xúc đại hỷ lạc, sự tập trung vào hỷ lạc vô thượng và sự hỷ lạc hiển nhiên. Theo đó, ứng lực của nhu hoạt vốn khởi lên lần đầu từ từ trở nên rất tinh tế, và thân ngươi nhận được sự nhu hoạt tựa bóng mát. Ngươi xóa bỏ hỷ lạc, tâm ngươi trở nên bình ổn cùng với trạng thái định từ thiền, và ngươi tập trung lên đối tượng thiền bằng định lực hiếm có.

Một khi điều này xảy ra, "Ngươi được xem là có sự chú tâm[2]", quý vị thành tựu được định và quý vị thuộc về hàng "những bậc đã thành tựu sự chú tâm" [543] Vì, qua việc thành tựu định, vốn được bao gồm trong sự sơ nhập đến sự bình ổn cấp đầu tiên, quý vị thành tựu được loại yếu nhất về định tâm trong cấp độ của cân bằng thiền[3]. Điều này tương ứng với mệnh đề sau trong *Thanh Văn Địa*[4]:

> Sau đó, thiền-giả-mới nhận được sự định tâm và được liệt vào hàng những người được gọi là "chú tâm". Tại sao vậy? Vì người này đã thành tựu được loại chú tâm yếu nhất trong cấp độ của cân bằng thiền mà được trải nghiệm lần đầu tiên trong sắc giới. Do đó người này được gọi là "có chú tâm".

Cấp độ của cân bằng thiền là một đồng nghĩa của cấp độ thuộc hai giới cao hơn [sắc giới và vô sắc giới].

---

[1]BA187 Śbh, Wayman 1978: 451 n. 143; P5537:114.5.5-8.

[2]BA188 Đây là dòng của MSA, trích dẫn tại LRCM: 537.15.

[3]BA189 Xem bàn luận về định và quan hệ của nó đến bảy loại chú tâm dưới đây trong LRCM: 555-561.

[4]BA190 Śbh, Wayman 1978: 451 n. 145; P5537:114.5.8.-115.1.1.

(b") Các dấu hiệu liên quan đến sự chú tâm và giải trừ các lo ngại

Đây là các dấu hiệu và biểu hiện được biết từ chính quý vị và những người khác như là "tiêu chuẩn cho việc thành tựu sự chú tâm". Quý vị, người đạt thành tựu cho sự chú tâm như vậy sẽ có các *dấu hiệu*:

1. Sự thành tựu chút ít của bốn điều: tâm quý vị thuộc vào cấp độ của sắc [giới], nhu hoạt về thể chất, nhu hoạt về tinh thần, và nhất tâm.
2. Khả năng thanh lọc các phiền não hoặc qua đạo pháp mang các khía cạnh về tính bình thản và tính thô, hoặc qua đạo pháp mang các khía cạnh về các Đế.
3. Một khi tâm quý vị được xác lập nội tại, cân bằng thiền và nhu hoạt về thể chất và tinh thần khởi lên rất nhanh chóng.
4. Hầu hết năm chướng ngại[1], như là tham muốn thụ cảm, không xảy ra.
5. Khi phát khởi cân bằng thiền, quý vị vẫn có mức độ nào đó về nhu hoạt tinh thần và thể chất.

Do đó, *Thanh Văn Địa* dạy[2]:

> Đây là các dấu hiệu của một thiền-giả-mới nhận được sự chú tâm: Ngươi thành tựu một mức độ nhỏ của một tâm thức có trải nghiệm về sắc giới, nhu hoạt thể chất, nhu hoạt tinh thần và một mức nhỏ về nhất tâm. Ngươi có cơ may và khả năng để tu tập lên các đối tượng thiền thanh lọc được các phiền não. Dòng tâm thức ngươi đã trở nên phẳng dịu và ngươi được bao bọc bởi định từ thiền.

Và[3]: [544]

---

[1]BA191 Ngũ chướng hay năm triền cái là (1) tham dục, (2) sân hận (3) hôn trầm (4) trạo hối và (5) hoài nghi.

[2]BA192 Śbh, Wayman 1978:451 n. 148; P5537:115.1.1-3.

[3]BA193 Ibid., Wayman 1978:452 n. 150; P5537:115.1.6-7.

> Khi tâm ngươi hướng nội, ổn định và tập trung một cách toàn hảo, thì nhu hoạt về tinh thần và thể chất xảy ra vô cùng nhanh chóng; ngươi không bị phiền não bởi chức năng sai lạc của thể chất, và hầu hết các chướng ngại không còn hoạt động.

Và[1]:

> Ngay cả khi ngươi phát khởi thiền và chao động, thì ngươi vẫn có một mức độ nào đó về nhu hoạt thể chất và tinh thần. Hãy nhận ra rằng các trải nghiệm như thế là các tính năng được thuần khiết hóa và là các biểu hiện của việc thành đạt chú tâm.
>
> .

Sau khi quý vị đã thành tựu sự chú tâm có mang các đặc tính như thế, thì thật dễ dàng cho lộ trình về định có thể được thanh tịnh hoàn toàn như sau: Sau khi thành tựu sự cân bằng qua định từ thiền, trong đó tâm quý vị ở một điểm, thì quý vị có thể nhanh chóng tạo ra nhu hoạt về tinh thần và thể chất, nên nhu hoạt tăng cường. Tương ứng với sự tăng trưởng của nhu hoạt, định lực nhất tâm tăng trưởng, chúng nâng cao lẫn nhau. *Thanh Văn Địa* viết[2]:

> Khi nhu hoạt về tinh thần và thể chất tăng, thì sự nhất tâm vào đối tượng thiền cũng tăng; và khi sự nhất tâm của ngươi tăng, thì nhu hoạt về tinh thần và thể chất tăng theo. Hai hiện tượng này – nhất tâm và nhu hoạt – nương tựa vào nhau và phụ thuộc lẫn nhau.

Tóm lại, khi tâm quý vị khả dụng, thì dòng năng lượng và tâm tập trung như là một, do đó năng lượng trở nên khả dụng. Vào

---

[1]BA194 Ibid., Wayman 1978: 452 n. 151; P5537:115.1.7-8.
[2]BA195 Ibid., Wayman 1978: 452 n. 152; P5537:115.2.4-7.

thời điểm đó, một sự nhu hoạt thể chất lạ thường xuất hiện và khi điều này xảy ra, sự tập trung hiếm có phát khởi trong tâm quý vị. Điều này, đến lượt nó, đem tới một nguồn năng lượng khả dụng siêu việt. Do vậy, tiến trình về nhu hoạt tinh thần và thể chất được giải thích như trên. [545]

Sự giải trừ các lo ngại là như sau.

Vấn: Một cách tương ứng, có người nói về trạng thái tinh thần thứ chín không rời rạc rằng, ngay cả khi thiếu nỗ lực liên tục về toàn tâm và tỉnh thức, thì tâm quý vị vẫn trở nên tập trung. Hơn thế nữa, quý vị được phú cho một mức thấu rõ cao độ ngăn chặn được ngay cả hôn trầm vi tế. Và như trình bày trước đây về nhu hoạt thể chất[1], có một sự tập trung mang lại tính hoàn thiện nổi bật trong thân và tâm quý vị do năng lực của nguồn năng lượng khả dụng. Như được giải thích trong phần trên về các dấu hiệu liên hệ đến sự chú tâm[2], hầu hết sẽ không có sự hoạt động của phiền não thứ cấp về sự tham muốn thụ cảm và v.v...; và ngay cả khi quý vị phát khởi cân bằng thiền, quý vị sẽ có phẩm chất không bị tách rời với nhu hoạt. Trong khuôn khổ năm lộ trình, điều này xảy ra lúc nào?[3]

Đáp: Trong quá khứ cũng như hiện tại đã có rất nhiều người khẳng định rằng khi sự tập trung như thế phát khởi, thì nói chung, điều đó thuộc đạo pháp Đại thừa. Đặc biệt, họ khẳng định điều này như là một sự quán chiếu trong đó các đặc tính về giai trình hoàn tất của Mật thừa du-già tối thượng là hoàn hảo. Họ rút ra kết luận này với sự lưu ý đến việc xuất hiện của một

---

[1]BA196 LRCM: 537-542.

[2]BA197 LRCM: 543-544.

[3]BA198 Năm lộ trình hay đạo pháp [cho bồ-tát] là tích lũy, chuẩn bị, tri kiến, thiền định và vô học.
Xem thêm *Essence of the Heart Sutra: The Dalai Lama's Heart of Wisdom Teachings* – Dalai Lama. Wisdom Publications (July 7, 2005). ISBN-10: 0861712846.

trải nghiệm to tát về hỷ lạc của thân và tâm, dựa trên cảm xúc tựa như là toàn thân hành giả tràn ngập bởi sự ngây ngất do nguồn năng lượng tương ứng với việc phát khởi của nhu hoạt, cũng như là các thuộc tính về sự thấy biết không rời rạc và sự thấu rõ to tát. Tuy nhiên, khi điều này được phân tích trên cơ sở của các kinh luận cổ điển của tôn giả Di-lặc, của thánh giả Vô Trước và v.v... và từ các kinh luận quyền năng, như là *Trung Quán Tông Giai Trình Thiền*[1] đã nêu rõ giai trình về sự tập trung, thì không thể nào xếp kiểu tập trung này vào ngay cả trong đạo pháp Tiểu thừa, chứ đừng nói đến Đại thừa. Vì *Thanh Văn Địa* khẳng định rằng ngay cả các lộ trình tu tập thế tục, khi nhìn vào các khía cạnh về sự bình lặng và mức thô lậu cho việc hoàn tất mức bình ổn thật sự đầu tiên, thì đều được hoàn thành trên cơ sở của sự tập trung này. [546] Do đó, các thiện tri thức không thuộc Phật giáo, nghĩa là những ai theo các đạo pháp thế tục, tự mình thoát khỏi tham chấp để đạt mức Vô Sở Hữu Xứ[2] và các mức thấp hơn, phải tiếp tục ở các lộ trình tu tập cao hơn trên cơ sở của sự tập trung này. Vậy nên đây là một sự tập trung phổ dụng cho cả các Phật tử và người ngoài đạo.

Xa hơn nữa, nếu sự tập trung này thấm nhuần quan điểm thấy biết một cách chính xác về vô ngã và thấm nhuần thái độ về sự kiên quyết được giải thoát, vốn xác quyết về các sai sót của toàn bộ luân hồi một cách đúng đắn, chán chường cảnh luân hồi, và siêng năng tinh tấn nỗ lực đạt giải thoát, thì nó [sự tập trung] sẽ chuyển thành lộ trình giải thoát. Nếu nó thấm nhuần tâm Bồ-đề tôn quý, thì nó sẽ chuyển thành đạo pháp Đại thừa. Thí dụ, nếu thực hiện bố thí chỉ một mẩu thức ăn cho một con thú và trì giữ một loại giới luật được thấm nhuần với các thái độ này, thì chúng sẽ chuyển thành sự tích lũy công đức cho lộ trình tu tập

---

[1]BA199 *Trung Quán tông Giai Trình Thiền* chính yếu là ba phần *Giai Trình Thiền* của Liên Hoa Giới. Trong cùng phần Trung Quán tông này của bsTan-'gyur có liệt kê *Giai Trình Thiền* khác của jñānakīrti (Tuệ Xứng) (cf. LRCM: 483), Klu-grub, Nag-po, and dGe-ba'i-go-cha.

[2]BA200 Về Tam giới và các bình ổn thiền và cân bằng thiền xem chú thích 65 ở LRCM: 493.12.

giải thoát và toàn giác một cách tương ứng. Mặc dù thế, trong trường hợp câu hỏi này, thì quý vị không thẩm tra xem liệu nó có trở thành lộ trình giải thoát và toàn giác hay không trong khuôn khổ nếu nó được thấm nhuần với các lộ trình tu tập khác; mà đúng hơn là, quý vị tìm hiểu xem lộ trình tu tập nào mà nó sẽ trở thành chính tự bản chất của sự tập trung.

Mặc dù có sự không nhất quán giữa các phương pháp của các Phật tử Trung Quán và Duy Thức về việc xác lập đối tượng của quan điểm về tuệ giác, nhưng nói chung vẫn không có sự khác nhau trong các nhận diện của họ về định và tuệ hay trong cách thức họ phát triển tri kiến về những điều này trong các dòng tâm thức của họ. Do đó, thánh giả Vô Trước khẳng định trong *Bồ-tát Địa, Quyết Định Yếu Luận, Vi Diệu Pháp Tập Luận* và *Thanh Văn Địa* rằng trong khuôn khổ tu tập cá nhân về định và tuệ, khi định được hoàn tất, thì nó được hoàn tất thông qua các giai trình của chín trạng thái tinh thần. Hơn nữa, vì điều này được trình bày một cách tỉ mỉ trong *Thanh Văn Địa*, chín trạng thái tập trung này không được khẳng định như là các phương tiện của việc hoàn tất tuệ giác – trong các giáo pháp đó, tuệ giác được giảng giải riêng biệt với chín trạng thái tinh thần, và phương tiện để hoàn tất nó [tuệ giác] cũng được giải thích tách biệt trong *Thanh Văn Địa* của Vô Trước.

Tương tự, các bản luận của tác phẩm *Trung Quán Giai Trình Thiền* và *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Luận* của Bảo Sinh Tịnh cũng bàn thảo lộ trình tu tập định bao gồm chín trạng thái tinh thần và đạo pháp tuệ giác một cách riêng biệt. [547] Cũng không có sự nhất quán này giữa các mệnh đề trong các giáo pháp của Di-lặc và các luận giải của Vô Trước, vậy nên tất cả các vị tiên phong đều có cùng một ý về việc này.

Vấn: Mặc dù hỷ lạc và thấu rõ có mặt trong sự tập trung đã được giảng giải trong *Thanh Văn Địa*, thì nó chỉ là định vì thiếu sự thấy biết thâm sâu không rời rạc. Nhưng nếu sự thấy biết không rời rạc hiện diện, thì nó trở thành sự tập trung lên tính Không?

Đáp: Qua "sự tập trung lên tính Không", phải chăng quý vị nói đến việc truy cứu ý nghĩa có tính "thâm sâu" trong thuật ngữ "sự thấy biết thâm sâu không rời rạc" bằng cách sử dụng trí huệ quán chiếu của quý vị để thiết lập điều này một cách xác định về lý thuyết và sau đó [hướng sự] tập trung lên điều này không rời rạc? Hay ý quý vị chỉ là việc đặt sự thấy biết không rời rạc và không phân tích bất kỳ điều gì? Trong trường hợp đầu, tôi cũng khẳng định sự tu tập như thế là sự tập trung lên tính Không. Nếu quý vị quả quyết tương tự, thì có một sự khác biệt giữa những ai có hiểu biết và những ai không có hiểu biết đến quan điểm về cách sự vật hiện hữu. Những cá nhân có quan điểm này và duy trì một sự thấy biết không rời rạc lên việc xếp đặt quan điểm này đang thực hành sự tập trung thâm sâu lên tính Không. Việc thiền của những ai thiếu một hiểu biết về quan điểm này và thiền bằng cách không suy nghĩ về bất kỳ điều chi thì không phải là thiền thâm sâu lên tính Không. Thật là có giá trị để xác nhận sự khác nhau này. Đừng tuyên thuyết là tất cả các loại thiền trong đó quý vị không suy nghĩ về bất kỳ điều gì là bình ổn thiền không đối tượng, là thiền không có biểu hiệu {thiền vô tướng hay thiền phi tướng (tib. མཚན་མ་མེད་པའི་ཏིང་ངེ་འཛིན)} hay là loại thiền lên tính Không {thiền Không tính (tib. སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་ཏིང་ངེ་འཛིན)}.

Vấn: Bất kể là liệu ngài có hay không quan điểm hiểu biết về tính Không, phải chăng tất cả các dạng thiền trong đó tâm ngài được [hướng] tập trung lên việc không suy nghĩ về bất kỳ điều gì và không phân tích bất kỳ điều gì đều là sự tập trung lên tính Không?

Đáp: Trong trường hợp đó, quý vị cũng buộc phải khẳng định rằng ngay cả các sự tập trung theo cách thức định từ thiền, đã được đề cập đến trong các đoạn trước từ *Thanh Văn Địa*[1] của Vô Trước, đều là các sự tập trung lên tính Không. Vì trong đó,

[1]BA201 Ở đây tham chiếu đến các đoạn trong *Thanh Văn Địa* mô tả một ít về chín trạng thái tinh thần LRCM: 530-532.

cũng thế, khi đã được đặt vào sự tập trung – ngoại trừ một ít dịp nhằm giám sát và v.v... khi sức mạnh của toàn tâm và tỉnh thức suy giảm – thì quý vị duy trì thiền mà không có một tí ý tưởng rời rạc nào về "đây là cái này" hay "đây không là cái này". [548] Do đó, kinh *Giải Thâm Mật* dạy rằng những sự tập trung để thành tựu định chú trọng đến một hình ảnh mà không có ý tưởng rời rạc.[1]

Xa hơn nữa, trong khuôn khổ của định và tuệ, *Thanh Văn Địa* của Vô Trước định nghĩa định theo cách này[2]:

> Vào thời điểm này, điều này [sự tập trung] chú trọng đến một hình ảnh mà không có ý tưởng rời rạc và nó đặc biệt [hướng sự] tập trung chánh niệm một cách nhất tâm lên đối tượng. Nó không kiểm soát, không phân loại, mà cũng không truy cứu, không cân nhắc, không phân tích đối tượng.

Và trong cùng một bản luận khẳng định[3]:

> Khi ngươi thành tựu định tâm theo cách này, các biểu hiệu, các tư tưởng, hay các phiền não thứ cấp có thể xuất hiện, biểu lộ, hay trở thành đối tượng, vì sự quên lửng hay sai sót về việc thiếu quen thuộc. Lập tức đừng để rơi vào sự ảnh hưởng của các sai sót mà ngươi vừa quan sát thấy; không gợi nhớ đến chúng mà cũng đừng chú ý đến chúng. Bằng cách này, vì ngươi không trở nên chánh niệm với đối tượng này và cũng không chú trọng đến nó, nên nó tan biến; và khi nó bị loại trừ, ngươi sẽ được ổn định mà không có sự xuất hiện của các trở ngại này.

Điều này được khẳng định trong một đoạn nói riêng về tu tập định từ thiền. Trong các đoạn đề cập đến tu tập định, các giáo

---

[1]BA202 Sn, trích dẫn ở LRCM: 474.
[2]BA203 Śbh, Wayman 1978: 452 n. 155; P5537: 72.4.7-72.5.1.
[3]BA204 Ibid., Wayman 1978: 452 n. 156; P5537:110.3.2-4.

pháp quyền năng chỉ nói về thiền được tập trung không có hành động phân tích. Nên, đối với những người thông thạo, luận điểm cho rằng tất cả loại thiền không có bất kỳ ý tưởng rời rạc nào tạo thành tu tập về thiền lên tính Không là đáng cười. Đặc biệt sự trích dẫn này của Vô Trước trong *Thanh Văn Địa* cũng bác bỏ một cách hoàn hảo khẳng định cho rằng tất cả các ám chỉ đến thiền mà không có toàn tâm hay sự chú tâm đều là thiền lên tính Không.

Hơn thế nữa, phần thứ nhất *Giai Trình Thiền* của Liên Hoa Giới dạy[1] [549]

> Bản chất của định không gì khác hơn là một sự nhất tâm. Đây là đặc tính chung của tất cả các dạng định từ thiền.

Bát-nhã Ba-la-mật-đa Luận của Bảo Sinh Tịnh cũng khẳng định[2]: "Tập trung đến tâm thức vốn đang nhận thức nhiều thứ, hãy loại trừ đàm luận tinh thần và nuôi dưỡng định". Đàm luận tinh thần là ý tưởng rời rạc, "Đây là cái này". Hơn nữa sau khi trích dẫn nhiều kinh điển và giáo pháp trong các phần trước của các nhà tiên phong vĩ đại, bao gồm thảo luận trong *Bảo Vân Kinh*[3] nói về định như là nhất tâm, tôi đã giải thích rất nhiều lần là định đòi hỏi không có bất kỳ ý tưởng rời rạc nào.

Do đó, tồn tại một sự thấy biết không rời rạc vốn là thiền lên tính Không cũng như là tồn tại một sự thấy biết không rời rạc vốn thiếu vắng ngay cả một nhận thức nhỏ nhất về tính Không. Cho nên không được xem mọi sự xuất hiện của hỷ lạc, thấu rõ, và thấy biết không rời rạc đều như là thiền lên tính Không. Các dẫn giải này chỉ phơi bày một phần về chủ đề này; nên hãy nỗ lực chuyên cần và tìm hiểu các cách thức về việc hoàn tất định và tuệ như đã được giải thích bởi Di-lặc, Vô Trước và v.v... Nếu quý vị không làm như vậy, thì quý vị sẽ phạm sai lầm trong các

[1]BA205 Bk1, Tucci 1986: 207; P5310:25.4.1-2.
[2]BA206 *Prajñāpāramitopadeśa*, P5579:247.3.3.
[3]BA207 LRCM: 472.

sự tập trung chắc chắn vốn không rời rạc – ngay cả không đạt tới định – để đạt tuệ giác cắt bỏ gốc rễ của luân hồi. Và rồi sau khi quý vị đã kiêu ngạo giữ điều này làm một sự thấy biết mà không có một đối tượng thật sự tồn tại, khi thời gian trôi đi quý vị sẽ tự lừa dối mình và người khác một cách chắc chắn. Các giáo pháp của các học giả và nhà thiện xảo khẳng định rằng khi quý vị mới tu tập định, quý vị hoàn toàn hướng sự chú tâm của mình một cách không rời rạc trong thiền định; và khi quý vị tu tập tuệ giác lần đầu, quý vị thiền qua sự phân tích với trí tuệ quán chiếu. Một khi quý vị cho rằng tất cả tư tưởng đều hàm chứa sự bám chấp vào sự hiện hữu thật sự và loại bỏ nó hoàn toàn, thì sự hiểu biết của quý vị đang bị chuyển hướng xa khỏi các giáo pháp quyền năng, và quý vị không đạt đến được một quan điểm không sai sót về vô ngã. Tuy nhiên, quan niệm không có ý tưởng cấu thành việc thiền lên đối tượng sâu sắc của tuệ giác đơn giản chỉ là hệ thống không pha trộn của đại sư Trung Hoa Ha-shang. Hãy xem kỹ ba phần *Giai Trình Thiền* của Liên Hoa Giới, và quý vị sẽ hiểu ra. [550]

Chương 6: Định, Một Phần của Đạo Pháp

(2') Trình bày chung về cách thức để tiến hành theo đạo pháp cơ bản của định từ thiền
(3') Trình bày đặc biệt về cách thức để tiến hành theo đạo pháp thế tục
(a") Sự cần thiết để thành tựu định từ thiền trước khi xúc tiến trên lộ trình có hàm chứa các khía cạnh của bình lặng và thô
(b") Trên cơ sở định từ thiền, cách để thoát khỏi tham chấp vào dục giới

ॐ

(2') Trình bày chung về cách thức để tiến hành theo đạo pháp cơ bản của định từ thiền

Vấn: Phải chăng ngài chỉ đơn thuần duy trì một sự thấy biết không rời rạc có đặc tính thấu rõ, không rời rạc, v.v... qua việc thành tựu sự chú tâm dẫn đến sự tập trung không rời rạc như được giải thích trước đây?

Đáp: Tạo ra được sự tập trung như thế trong dòng tâm thức của mình là vì mục tiêu phát khởi tuệ giác vượt thắng các đau khổ. Do đó, nếu không phát khởi tuệ giác trên cơ sở của sự tập trung này, thì quý vị sẽ không thể tiêu trừ ngay cả các đau khổ của dục giới, bất kể là quý vị tinh thông với sự định tâm ấy đến đâu. Trong trường hợp như thế, thì ích lợi được gì ngay cả trong việc giải trừ tất cả khổ đau? Do đó, hãy nuôi dưỡng tuệ giác.
Xa hơn nữa, có hai loại tuệ giác: tuệ giác tiến hành bằng đạo pháp thế tục, vốn giải trừ các đau khổ hiển hiện, và tuệ giác tiến hành bằng đạo pháp siêu thế, vốn nhổ tận gốc các hạt giống của các đau khổ. Không có phương tiện hành trì nào cao hơn hai đạo pháp trên. Vô Trước khẳng định trong *Thanh Văn Địa*[1]:

[1]B208 Śbh, Wayman 1961: 125; P5537:115.2.2-3.

> Do vậy, thiền giả nào đã thành tựu sự chú tâm và đã nhập vào một hỷ lạc nhỏ về sự giải trừ các đau khổ đều có hai phương cách để tiến bộ và không có cách khác. Hai phương cách này là gì? Đó là [con đường] thế tục và siêu thế.

Do đó, người nào đã thành tựu định từ thiền, hay sự chú tâm, đều có thể nuôi dưỡng hoặc là trí tuệ về đạo pháp thế tục hoặc là trí tuệ được tiến hành trên đạo pháp siêu thế. Cho dù là loại tuệ giác nào quý vị mong muốn nuôi dưỡng, thì quý vị phải nuôi dưỡng thường xuyên định lực đã thành tựu trước đó; và khi quý vị tu tập theo cách này, tính nhu hoạt và nhất tâm sẽ tăng cường to tát, và định lực cũng trở nên bền vững hơn nhiều. Hơn thế nữa, quý vị trở nên hiểu biết về các dấu hiệu của định và tuệ, và sau đó, hãy phấn đấu trên lộ trình nào trong hai đạo pháp mà quý vị mong muốn. [551] *Thanh Văn Địa* nêu[1]:

> Về điều này, thiền giả mới sơ khởi có sự chú tâm hãy quán chiếu rằng "tôi sẽ tiến hành hoặc đạo pháp thế tục hoặc đạo pháp siêu thế" và họ tự mình thường xuyên áp dụng sự tập trung này. Với càng nhiều ngày đêm tu tập thường xuyên thì nhu hoạt và nhất tâm của họ sẽ tăng cường, khai triển và mở rộng một cách tương xứng. Khi chú tâm của họ trở nên vững vàng, bền lâu và rắn chắc, khi nó [sự chú tâm] tiến hành lên các đối tượng thuần khiết theo ý muốn, và khi nó thấm nhuần bởi các dấu hiệu liên hệ đến định và tuệ, thì vào thời điểm đó hãy nỗ lực thực hành theo đạo pháp thế tục hay đạo pháp siêu thế, mà mình mong ước tu tập theo.

Tuệ giác thế tục bao gồm thiền có hàm chứa các khía cạnh về sự bình lặng và thô, trong đó quý vị tuân theo sự thô thiển ở các mức thấp hơn và sự bình lặng ở các mức cao hơn. Tuệ giác siêu thế, như được khẳng định trong *Thanh Văn Địa*, bao gồm thiền

---

[1]B209 Ibid, Wayman 1961:125; P5537:115.2.3-7.

tuân theo mười sáu khía cạnh của Tứ Diệu Đế, gồm có vô thường và v.v...[1]. Một cách thiết yếu quý vị nuôi dưỡng quan điểm hiểu biết về nhân vô ngã.

Vấn: Kiểu người nào thành tựu định như giải thích trước đây và không tiến hành đạo pháp siêu thế trong kiếp sống ấy, mà theo lộ trình tu tập thế tục?

Đáp: *Thanh Văn Địa* khẳng định[2]:

> Người nào trong kiếp sống này chỉ tiến hành đạo pháp thế tục mà không theo đạo pháp siêu thế? Có bốn kiểu người sau đây: (1) Tất cả những ai không là Phật tử; (2) những ai trung thành với giáo pháp [Phật giáo] nhưng trong khi họ tu tập định một cách tốt đẹp, thì lại có năng lực nhận thức mờ yếu; (3) tương tự, những ai có năng lực nhận thức nhạy bén nhưng gốc rễ thiện đức của họ chưa chín muồi; và (4) các Bồ-tát mong muốn thành tựu giác ngộ trong tương lai, mà không phải trong kiếp hiện tại. [552]

Theo nội dung trên, tất cả các thiền giả không phải Phật giáo đã thành tựu định từ thiền được đề cập trước đây không sử dụng việc quán chiếu trí huệ để duy trì một phân tích về vô ngã của con người, vì họ đã không rút ra được tính vô ngã. Do đó, hoặc là họ chỉ duy trì định từ thiền không rời rạc, hoặc là họ chỉ nuôi dưỡng tuệ giác có hàm chứa các khía cạnh về bình lặng và thô. Theo cách này, họ chỉ tiến hành đạo pháp thế tục.

Nếu quý vị là hành giả theo giáo pháp này, tức là một Phật tử, nhưng lại thiếu năng lực nhận thức và đã thành thục sâu sắc việc bình ổn thiền định riêng từ trước, thì quý vị sẽ không quan tâm việc thiền khảo sát đến ý nghĩa của vô ngã với trí huệ phân biệt. Hay, ngay cả nếu quý vị có quan tâm, nhưng vì không đủ khả

---

[1] B210 LRCM: 269 (*Great Treatise* 2000:341-42)

[2] B211 Śbh, Wayman 1961:125-26; P5537:115.2.7-115.3.1

năng để hiểu ý nghĩa của vô ngã, quý vị sẽ tiến hành chỉ bằng đạo pháp thế tục trong kiếp này. Đó là vì quý vị hoặc chỉ duy trì một mình sự bình ổn của định, hoặc chỉ nuôi dưỡng được tuệ giác mang theo các khía cạnh về sự bình lặng và thô.

Ngay cả nếu quý vị là Phật tử với các năng lực nhạy bén vốn đã hiểu được ý nghĩa của vô ngã, nếu các gốc rễ về thiện đức cho việc thấy biết chân lý một cách sáng suốt đã không đủ chín mùi, thì trong kiếp này quý vị sẽ vẫn không thể phát khởi đạo thánh pháp, không ô trược, siêu thế. Trong trường hợp này, người ta nói rằng quý vị sẽ "chỉ tiến hành đạo pháp thế tục", nhưng không có nghĩa là quý vị không có khả năng nuôi dưỡng tuệ giác hướng sự tập trung lên vô ngã.

Hãy xem xét về các Bồ-tát là những người hạn độ để tái sinh thêm trước khi thành Phật quả và là người mà trong suốt kiếp sống kế của mình, sự tái sinh cuối cùng của họ vẫn thuộc vòng luân hồi, sẽ tạo sinh trong tâm thức họ bốn lộ trình, bắt đầu từ lộ trình chuẩn bị. Trong khi họ còn giới hạn trong một lần sinh kế tiếp, thì họ không thể phát khởi thánh đạo. Nên ta nói rằng kiếp sống này họ "xúc tiến qua đạo pháp thế tục", nhưng không có nghĩa là họ thất bại trong việc thấy biết ý nghĩa của vô ngã. *Vi Diệu Pháp Báu Luận* (*Abhidharmakośa*) của ngài Thế Thân khẳng định[1]:

> Đối với Bổn Sư của chúng ta và các vị Phật Bích Chi giống các tê giác,
> Tất cả các lộ trình từ chuẩn bị cho đến giác ngộ
> Đều có một sự ổn định thiền cuối cùng.
> Trước đó là hỗ trợ cho việc giải thoát [lộ trình tích lũy] [553]

---

[1] B212 *Abhidharmakośa-kārikā* (AK): 4.24; P5590: 124.3.8. "Lộ Trình Tích Lũy" dịch từ *mthar pa cha mthun* (nghĩa là "sự hỗ trợ để giải thoát")

Điều này tương hợp với cách thức của việc thành tựu Phật quả được dạy trong các giáo pháp Tiểu thừa, nhưng đó không là sự diễn dịch Đại thừa của thánh sư Vô Trước.

Do đó, những người không là Phật tử giải trừ được sự hiển lộ của khổ đau qua việc thiền lên đạo pháp mang các khía cạnh về bình lặng và thô, cũng như là các Phật tử giải trừ tận gốc phiền não qua việc thiền lên ý nghĩa của vô ngã, trước tiên phải thành tựu sự tập trung về định từ thiền đã được giảng giải trước đây. Nên định lực được giải thích bên trên là cần thiết cho các thiền giả Phật tử và không theo đạo Phật như là cơ sở cho việc giải trừ các phiền não. Hơn nữa, các thiền giả thuộc về cả Đại thừa hay Tiểu thừa cũng phải thành tựu sự tập trung này; và ngay cả trong số các hành giả Đại thừa, tất cả các thiền giả của cả Mật Chú thừa và Bát-nhã Ba-la-mật-đa thừa cũng phải thành tựu định từ thiền. Nên định lực này là vô cùng quan trọng như là cơ sở để xúc tiến theo các lộ trình tu tập cho tất cả thiền giả.

Hơn thế nữa, định lực được giảng giải trong các mật điển bao gồm những khác nhau chắc chắn trong các phương tiện để khởi tạo sự tập trung và trong các đối tượng thiền, như là việc tập trung lên các dạng hóa thân, lên phương tiện của các giác thể chọn trước, hay lên các âm tiết. Nhưng tách khỏi các dạng đó, chúng hoàn toàn giống nhau về nhu cầu để giải trừ ngũ triền cái về sự tập trung, bao gồm biếng nhác và v.v...; về các phương tiện để nuôi dưỡng những liều thuốc trị, như là toàn tâm và tỉnh thức và v.v...v.v...; và về sự thành tựu định của chín trạng thái tinh thần và việc xảy ra kế tiếp của nhu hoạt, v.v...v.v... Nên sự tập trung này rất phổ biến. Từ lưu ý đó, *Kinh Giải Thâm Mật* khẳng định rằng tất cả các kiểu tập trung Đại thừa và Tiểu thừa đều được bao gồm trong các kiểu tập trung của định và tuệ[1]. Do đó, quý vị, những người muốn có kỹ năng trong việc tập trung, nên trở thành thiện xảo trong định và tuệ.

Mặc dù có nhiều mục đích cho việc phát triển sự tập trung này (sự chú tâm của định), thì mục tiêu chủ yếu vẫn là cho lợi ích về

[1] B213 Sn, Lamotte 1935: 111; P774:17.6.2-6; trích từ LRCM: 470

việc phát triển tri kiến của tuệ giác. [554] Hơn thế nữa, về mặt tuệ thì có hai loại: (1) một loại mang theo các khía cạnh về bình lặng và thô, vốn chỉ giải trừ được các phiền não hiển hiện, và là chung cho cả Phật tử và không Phật tử; và (2) loại chung cho các Phật tử, bao gồm cả các hành giả Đại thừa và Tiểu thừa; đó là, tuệ giác mang theo các khía cạnh của thực tại về vô ngã, vốn một cách tối hậu giải trừ các hạt giống của các phiền não. Loại thứ hai này là phẩm chất đặc thù của riêng các Phật tử. Loại trước là một sự hiếm thấy nhưng không phải là điều chi không thể thiếu; trong khi loại sau lại là một thành tố rất cần thiết. Nên những ai thiết tha cho sự giải thoát nên sinh khởi tuệ giác hiểu được thực tại về vô ngã.

Hơn nữa, ngay cả nếu quý vị không thành tựu được các mức ổn định thiền cao của sắc giới hay các trạng thái thiền định sâu của vô sắc giới, nhưng lại thành tựu trình độ định đã được giải thích trước đây, vốn được bao gồm trong mức sơ nhập bình ổn thiền đầu tiên, thì quý vị vẫn có thể thành tựu giải thoát – tự do khỏi tất cả các trói buộc của luân hồi – bằng cách nuôi dưỡng tuệ giác có cơ sở từ việc định đó. Qua các phương tiện của trí tuệ thế tục vốn được phát triển trên cơ sở của định đã được giải thích trước đây, quý vị có thể thành tựu "tâm thức của tột đỉnh của Luân Hồi[1]", giải trừ được tất cả các hiển hiện của đau khổ thuộc vô sắc giới cấp Vô sở hữu xứ và cấp thấp hơn[2]. Nhưng nếu quý vị không thấy biết được thực tại vô ngã và thiền lên đó, thì quý vị sẽ không được giải thoát khỏi luân hồi. Do đó trong [chương đầu tiên] "Tán Tụng Đoản Giáng" từ tác phẩm "*Tán Tụng Vinh Danh Thế Tôn*", ngài Mātṛceṭa[3] có dạy[1]:

---

[1]Đây là mức cao nhất của cấp độ thiền vô sắc thường được dịch thành "phi tưởng phi phi tưởng xứ". Các cấp còn lại trong thiền vô sắc giới từ thấp đến cao là: không vô biên xứ, thức vô biên xứ và vô sở hữu xứ.

[2]B214 Phi tưởng phi phi tưởng xứ (*srid rtse, bhavagra*) là mức cao nhất của bốn mức cân bằng thiền của vô sắc giới, còn được gọi là mức tột đỉnh của luân hồi. Xem chú thích B65.

[3]Có sách dịch là "*Tán Phật Tụng*". Và tên Mātṛceṭa dịch nghĩa là "Mẫu Hầu". Có sách dịch tên phiên âm thành Ma-hý-lý-chế-tra.

Ai chống lại điều Thầy bảo ban
Bị mù lòa do mang ảo tưởng
Ngay cả khi đã được mở đường
Đến Phi tưởng phi phi tưởng xứ
Khổ đau lại xảy ra và luân hồi vẫn giữ đấy.
Ai tuân thủ điều Thầy chỉ dạy
Cả khi không đủ định từ thiền
Cũng xa được luân hồi khổ đọa
Trước cái nhìn trừng của mắt các Ma.[2]

Do đó, định từ thiền sử dụng như là cơ sở cho tuệ để thành tựu các thánh đạo của tất cả các người thuộc dòng nhập môn và những người tái vãng một lần là định đã được giải thích trước đây, vốn bao gồm trong sự sơ nhập đến trình độ bình ổn thiền đầu tiên. [555]] Tương tự, hãy biết rằng tất cả các A-la-hán, những ai giải trừ được tất cả phiền não cùng một lúc, trở thành A-la-hán do bởi việc nuôi dưỡng tuệ giác trên cơ sở định từ thiền đã được giảng giải trước đây. Nếu ban đầu quý vị không xác lập được sự tập trung của định trong dòng tâm thức của mình như mô tả trước đây, thì sẽ không làm cho tri kiến thật sự về tuệ giác vốn tập trung hoặc lên bản chất thật hoặc lên sự phân hóa của tất cả hiện tượng có thể phát khởi được. Điều này sẽ được bàn thảo sau[3].

Do đó, trong khi các thiền giả thuộc truyền thống Mật điển du-già tối thượng phát triển tuệ giác có thể không phát triển được tuệ giác hàm chứa các khía cạnh của bình lặng và thô vốn tập trung lên sự phân hóa của tất cả các hiện tượng, hay phát triển

---

[1]B215 *Varṇā-varṇe-bhagavato-buddhasya-stotre-śākya-stava* D1138: Ka 96a3-4.

[2]B216 Bốn loại Ma là (1) Uẩn Ma, (2) Phiền não ma, (3) Tử ma và (4) Thiên ma (Devaputra), một hóa thân của tội lỗi thường xuất hiện vào nhiều lúc cùng với các chủ thể như là một sư cám dỗ trong các truyện kể Phật giáo.

[3]B217 LRCM: 802

định lực phát khởi bởi tuệ giác này, thì họ phải phát triển định. Hơn nữa, điểm mà định phát khởi lần đầu tiên, trong khuôn khổ của giai đoạn phát khởi và giai đoạn hoàn tất, chính là trong suốt giai đoạn phát khởi trong số hai giai đoạn này.
Tóm lại, quý vị phải phát triển định trước tiên và sau đó trên cơ sở này quý vị có thể xúc tiến đạo pháp tuần tự lên đến Phi tưởng phi phi tưởng xứ qua các phương tiện của tuệ giác có hàm chứa các khía cạnh về bình lặng và thô; hay quý vị có thể xúc tiến theo năm lộ trình của giải thoát hay của toàn trí qua các phương tiện của tuệ giác có hàm chứa khía cạnh về thực tại vô ngã. Điều này cấu trúc nên dấu ấn chung của các giáo pháp thù thắng của đấng Điều Ngự, nên không thiền giả nào rời khỏi nó.
Việc xúc tiến này là một thể hiện tổng quát của cách thức tiến hành từ các lộ trình cao đến cao hơn trên cơ sở của định từ thiền.

(3') Một trình bày đặc biệt về cách thức để tiến hành theo đạo pháp thế tục

Ở đây có hai phần: (1) Nhu cầu thành tựu định từ thiền trước khi xúc tiến lộ trình có hàm chứa các khía cạnh về bình lặng và thô và (2) trên cơ sở của định từ thiền, cách thức để giải thoát khỏi tham chấp vào dục giới.

(a") Nhu cầu thành tựu định từ thiền trước khi xúc tiến trên lộ trình có mang theo các khía cạnh của bình lặng và thô.

Người nào nuôi dưỡng đạo pháp có hàm chứa các khía cạnh về bình lặng và thô bằng cách thấu rõ lên các tính năng[1] trước tiên phải thành tựu định từ thiền đã được giảng giải trước đây, vì *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* có dạy[2]:

---

[1]B218 Qua các giá trị về sự thấu rõ của các tính năng {của sự tập trung tâm thức} này ta phân biệt được bình ổn thiền hay cân bằng thiền với các thiền khác, có sự tiến triển từ các đặc tính tương đối thô của các trạng thái thiền thấp sang sự bình lặng tương đối của các trạng thái cao hơn.

[2]B219 MSA: 14.15d-16ab; P5521:10.5.6-7.

Trong việc tăng cường tập trung này
Và bởi tăng trưởng nó nhiều hơn
Thiền giả thật đạt bình ổn định từ thiền. [556]

Các trạng thái này mà vốn một người đã thành tựu đến trạng thái tinh thần thứ chín cùng với nhu hoạt như đã được giảng giải trước đây, tăng cường cho sự tập trung này và do đó thành tựu ổn định thiền thật sự.

Hơn thế nữa, từ thời điểm trạng thái tinh thần thứ chín trở lên cho đến khi quý vị thành tựu sự chú tâm [về sự thấu rõ lên các tính năng], thì quý vị được xem là đạt tới mức của một "người mới bắt đầu ở sự tập trung [đầu tiên đạt đến định]". Một khi quý vị đã đạt tới sự chú tâm về việc thấu rõ lên các tính năng, và quý vị nuôi dưỡng nó từ một mong muốn tịnh hóa các phiền não, thì quý vị được xem là đạt tới mức của một "người mới bắt đầu ở điểm thanh tịnh các phiền não". Nên người nào nuôi dưỡng sự thấu rõ lên các tính năng trước tiên hãy thành tựu sự chú tâm [định]. *Thanh Văn Địa* khẳng định[1]:

> Một "người mới bắt đầu ở điểm chú tâm" là một người bắt đầu từ lúc chưa đạt tới sự chú tâm trong mối liên hệ đến tính nhất tâm [trong các khía cạnh của bình lặng và thô] cho tới lúc đạt được sự nhất tâm. Một "người mới bắt đầu ở điểm thanh tịnh phiền não" là người sau khi đạt tới sự chú tâm này và bắt đầu đạt tới sự chú tâm về việc thấu rõ các tính năng – tức là một sự chú tâm vốn mong muốn thanh tịnh tâm khỏi các phiền não và là một sự quen thuộc hóa với thực hành này.

Cũng ở bắt đầu của phần thứ tư, người ta nói rằng quý vị nuôi dưỡng các đạo pháp thế tục và siêu thế tách riêng ra sau khi đã thành tựu chú tâm [định]

[1] B220 Śbh, P5537: 88.1.4-6.

Sự giải thích rất chi tiết trong *Thanh Văn Địa* về tiến trình của việc loại trừ các phiền não bởi việc hoàn tất định trước tiên được giải thích bên trên và sau đó thành tựu tuệ giác thế tục và siêu thế không thấy trình bày rõ ràng trong các giáo pháp khác về *Vi Diệu Pháp*. Các học giả tiên phong nào đã nghiên cứu trong các kinh luận cao và thấp hơn của *Vi Diệu Pháp*[1] cũng không viết rõ ràng về tiến trình giải trừ các đau khổ này trên cơ sở của việc hoàn tất nhất tâm định trước tiên.

Do đó, nếu quý vị chưa hiểu rõ giải thích này trong *Thanh Văn Địa*, thì quý vị có thể có ý kiến sai lạc như: "Giai đoạn thấp nhất trên lộ trình về các bình ổn thiền của sắc giới và các trạng thái định thâm sâu từ thiền của vô sắc giới là sơ nhập được mức bình ổn đầu tiên. [557] Và loại đầu tiên trong sáu loại chú tâm đã giải thích theo nội dung này là sự phân biệt về các tính năng. Do đó, sự phân biệt về các tính năng là trạng thái của tâm ở thời điểm bắt đầu của sự sơ nhập". Thật là sai lạc khi giữ một quan điểm như thế, vì các lý do: (1) nếu thiếu thành tựu định, quý vị không có cách nào để tạo ra sự sơ nhập đến mức bình ổn thiền đầu tiên; (2) nếu quý vị không thành tựu sự sơ nhập này thì sẽ không thành tựu được định; và (3) vì sự phân biệt về các tính năng bao gồm thiền quán, qua việc nuôi dưỡng thiền quán đó, quý vị sẽ không thể hoàn tất được định mà quý vị chưa thành tựu trước đó. Theo *Du-già Sư Địa Luận* được trích dẫn trước đây[2], không có nhu hoạt trong nhất tâm trong vòng dục giới; và *Kinh Giải Thâm Mật* và v.v... khẳng định rằng nếu quý vị không thành tựu nhu hoạt, thì quý vị sẽ không hoàn tất được định[3]. Do đó, nếu quý vị không thành tựu trạng thái sơ nhập đầu tiên, quý vị sẽ không thành tựu định.

Do vậy loại chú tâm đầu trong sáu loại của trạng thái sơ nhập mức đầu tiên [sáu loại chú tâm nhân quả trong danh mục của

---

[1]B221 Các luận cao hơn và thấp hơn về *Vi Diệu Pháp* (*chos mngon pa*) lần lượt là *Vi diệu Pháp Tập Luận* (*Abhidharma-samuccaya*) và *Vi Diệu Pháp Báu Luận* (*Abhidharmakośa*).

[2]B222 LRCM: 539.

[3]B223 Sn, MSA, Bkl cited at LRCM: 537.

bảy chú tâm sẽ được đề cập sau] là ngỏ vào để nuôi dưỡng tuệ giác được bao gồm trong trạng thái sơ nhập, nhưng nó lại không có ngay vào lúc bắt đầu của trạng thái sơ nhập ở mức đầu tiên, vì định vốn bao gồm trong trạng thái sơ nhập phải đến trước. Tất cả các trạng thái tập trung trước khi thành tựu về các sự tập trung được bao gồm trong trạng thái sơ nhập đầu tiên đều chỉ là sự nhất tâm trong dục giới. Nên nếu quý vị bám chặt vào các giải thích trong các kinh điển cổ, sẽ có rất ít người thành tựu định, kể chi đến tuệ giác.

(b") Trên cơ sở của định từ thiền, cách thức để giải thoát khỏi sự bám chấp vào dục giới

Một khi quý vị trở nên quen thuộc với định từ thiền được giảng giải trước đây, vốn mang theo nhiều thuộc tính về sự thấu rõ, sự thấy biết không rời rạc, v.v..., nếu quý vị không nuôi dưỡng hoặc là một trong hai loại tuệ giác, thì quý vị sẽ không thể đình chỉ được ngay cả các phiền não hiển lộ của dục giới. Trong trường hợp như thế, cần chi bàn đến việc loại trừ các hạt giống của khổ đau và các ngăn trở tri kiến? [558] Do vậy, nếu quý vị muốn thành tựu trình độ bình ổn đầu tiên, vốn thoát khỏi tham chấp với dục giới, hãy nuôi dưỡng trí huệ trên cơ sở của định lực đó.

Vấn: Vậy thì, tại sao điều này không mâu thuẫn với mệnh đề trước đây rằng nếu quý vị trở nên quen thuộc với chỉ riêng định, thì quý vị sẽ trấn áp được các phiền não hiển hiện[1]?

Đáp: Không thành vấn đề, vì sự giải thích trước đây gộp tuệ giác thế tục chung vào lớp định từ thiền; nhưng giải thích này ám chỉ đến định lực vốn được bao gồm trong trạng thái sơ nhập đầu tiên và vốn có trước cả hai loại tuệ giác. Hơn thế nữa, đối với tuệ giác hoàn tất việc giải thoát khỏi tham chấp, thì có hai cách để tự giải thoát cho quý vị, một là từ tuệ giác mang theo

[1] B224 Sn and Bk2 cited at LRCM: 479.

khía cạnh của các Diệu Đế và cách kia là từ tuệ giác mang theo các khía cạnh của bình lặng và thô. Sự bàn thảo hiện tại là một trình bày về cách thức để hoàn tất giải thoát khỏi tham chấp qua con đường sau của hai đạo pháp này.

Theo ý hướng này, những người nuôi dưỡng[1] nó là cả những ai ngoài Phật giáo, vốn hoàn toàn không có quan điểm vô ngã, và những người theo đuổi giáo pháp này [các Phật tử] vốn có quan điểm vô ngã. Loại đạo pháp họ nuôi dưỡng để giải trừ phiền não tương ứng với các giáo huấn trong *Thanh Văn Địa*[2]:

> Vì mục tiêu giải thoát khỏi dục giới, các thiền giả cần mẫn dùng bảy loại chú tâm và sau đó thành tựu được sự giải thoát. Bảy loại chú tâm: chú tâm về (1) sự thấu rõ về các tính năng, (2) khởi tín tâm, (3) cô lập, (4) hỷ lạc hay hồi nội, (5) phân tích, (6) áp dụng sau cùng và (7) kết quả của áp dụng sau cùng.

Trong số đó, điều cuối cùng là sự chú tâm vào thời điểm bước vào trạng thái bình ổn thiền thật sự trở nên không còn tham chấp vào dục giới; vậy nên đây là điều được hoàn tất trong khi sáu điều trước đó là để hoàn thành nó.

Vấn: Nếu trong trường hợp này ngài không giải trừ các phiền não thông qua thiền lên ý nghĩa của vô ngã, thì thứ gì ngài đang xác lập và sau đó thiền lên đó để giải trừ phiền não? [559]

Đáp: Mặc dù các phiền não hiển lộ khác của dục giới được giải trừ bằng đạo pháp này có mang theo các khía cạnh của bình lặng và thô, nhưng mệnh đề "tự giải thoát khỏi tham chấp dục giới" chủ yếu nói đến việc giải trừ tham chấp qua cách của phương

[1]B225 Đoạn dịch này dùng theo *'di la rten ni* tìm thấy trong Ganden Bar Nying: 279a5.

[2]B226 Śbh, P5537:115.3.5-7.

thuốc trị của nó. Hơn thế nữa, tham chấp ám chỉ ở đây là thèm mong và bám chấp vào các đối tượng của ngũ căn thuộc dục giới. Thuốc trị điều này là xem các đối tượng của ngũ căn như là sự bất lợi trong vô số cách. Do đó, bằng cách giữ vững vào sự đối nghịch của cơ chế về sự nắm bắt của tham chấp và sau đó tự làm cho mình quen thuộc với nó, thì quý vị trở nên không còn tham chấp vào dục giới.

Ngoài ra, quý vị có thể có một sự chắc chắn bền vững của việc phân biệt về các tính năng, là một phân biệt không lầm lẫn về các sai sót của dục giới và các phẩm chất tốt đẹp của mức bình ổn thiền thứ nhất. Tuy nhiên, nếu quý vị chưa hoàn tất xong định, quý vị sẽ không thể giải trừ các phiền não bất kể quý vị có trở nên thuần thục đến đâu về việc phân biệt giữa các sai sót đó và các phẩm chất tốt đẹp. Hơn thế nữa, ngay cả nếu quý vị đã thành tựu định, nếu quý vị không phân tích với sự phân biệt, thì cho dù quý vị nuôi dưỡng định bao nhiêu, quý vị sẽ không thể giải trừ các phiền não. Do vậy, quý vị phải giải trừ chúng bằng con đường nuôi dưỡng cả định lẫn tuệ. Đây là thủ tục cho mọi cách giải trừ các phiền não.

Trong trường hợp đó, có bảy kiểu chú tâm được mô tả như sau:

1. Tri kiến về các tính năng [*sự phân biệt về các tính năng*] trong đó người ta phân biệt giữa các khuyết điểm và các thuận lợi của các cấp độ thấp và cao hơn dẫn đến sự hợp nhất của truy cứu và quán chiếu qua những phương tiện của các trạng thái tinh thần vốn khởi lên từ truy cứu về một số sự kiện và những trạng thái tinh thần khởi lên từ sự quán chiếu đến những sự kiện khác.

2. Bằng việc tự làm thành thục theo cách này, quý vị sẽ tin tưởng đặc biệt vào các đối tượng về bình lặng và thô qua cách thức thiền vốn siêu việt hơn sự truy cứu và quán chiếu; và đây là *sự chú tâm khởi lên từ lòng tin*. Về việc này, *Thanh Văn Địa* khẳng định[1], "Tập trung vào dấu hiệu [thô và bình lặng], ngươi nuôi dưỡng định và tuệ", và ngay cả trong đoạn văn chú trọng đến sự chú tâm thứ sáu có tham chiếu đến việc nuôi dưỡng định

[1] B227 Śbh, P5537; 116.4.1

và tuệ. Đoạn văn về mức chú tâm đầu tiên này đề cập đến sự tập trung lên sáu căn bản tố, bao gồm ý nghĩa[1], và trong các đoạn văn khác thì sự tập trung này thường được chỉ định như là tuệ giác. Do đó, mặc dù điều này không dẫn đến việc nuôi dưỡng quan điểm về vô ngã, thì nó vẫn là tuệ giác. [560]

Do đó trong khuôn khổ của các kiểu chú tâm này, quý vị giải trừ các phiền não sau khi đã thiền theo cả hai lộ trình định và tuệ. Đây là cách thức quý vị nuôi dưỡng hai điều này: quý vị nuôi dưỡng tuệ giác qua việc phân tích lặp đi lặp lại các đối tượng khác nhau của sự bình lặng và thô, và vào lúc kết thúc của sự phân tích này, quý vị hãy nuôi dưỡng định bởi sự tập trung nhất tâm lên những đối tượng về bình lặng và thô này. Loại chú tâm thứ hai và thứ nhất trong lối thiền như thế là phương thuốc chữa ảo tưởng.

3. Khi dựa trên cơ sở về việc tự mình làm cho quen thuộc với sự nuôi dưỡng xen kẽ định và tuệ theo cách đó, thì quý vị khởi tạo một phương thuốc trị cho các phiền não lớn lao [thô] của dục giới, điều này được gọi là sự *chú tâm cô lập.*

4. Xa hơn nữa, gọi là sự *chú tâm về hỷ lạc hay hồi nội* khi quý vị có khả năng giải trừ các phiền não trung bình qua các phương tiện của việc nuôi dưỡng xen kẽ định và tuệ.

5. Sau đó, khi quý vị thấy rằng các phiền não của dục giới vốn ngăn trở nỗ lực của quý vị trong thiện đức không còn khởi hoạt trong cả việc trụ lại trong sự tập trung hay khi quý vị vừa khởi tâm [tập trung], thì đừng có một ý nghĩ thô thiển rằng "Giờ đây tôi đã giải trừ các phiền não". Đúng hơn, hãy phân tích, "Phải chăng sự tham chấp vào các hấp dẫn về thụ cảm không được khởi hoạt trong khi tôi chưa thoát khỏi nó? Hay có phải nó không khởi hoạt sau khi tôi đã được giải phóng khỏi nó?" Sau đó để thử nghiệm điều này, hãy theo dõi sự tham chấp khởi lên khi quý vị hướng tập trung vào một đối tượng rất đẹp của tham

[1] B228 Sáu căn bản tố là ý nghĩa (*don*), thực thể (*dngos*), đặc tính (*mtshan nyid*), phương hướng [không gian] (*phyogs*), thời gian (*dus*) và truy cứu nguyên nhân (*rigs pa yongs su 'tshol ba*)

chấp. Từ đó về sau, sự hứng khởi của quý vị trong thiền nhằm mục đích giải trừ tham chấp này là sự *chú tâm phân tích*. Điều này giúp tránh khỏi sự kiêu mạn của ý tưởng cho rằng quý vị đã dẹp trừ cái vốn chưa được dẹp trừ [thật sự].

6. Sau đó, lặp lại, quý vị quán chiếu phân tích lên các đối tượng của sự bình lặng và thô như trước đây và tập trung nhất tâm ở phần kết luận của sự phân tích. Sự *chú tâm áp dụng sau cùng* là khi qua việc thiền theo cách này quý vị phát khởi phương thuốc trị cho các phiền não vi tế của dục giới. Các loại chú tâm thứ ba, thứ tư và thứ sáu là các phương thuốc giải trừ các phiền não.

7. Do vậy, khi quý vị đã giải trừ các phiền não vi tế, thì quý vị đã vượt qua tất cả các phiền não hiển lộ của dục giới, và với thời điểm hiện tại chúng không khởi hoạt dù trong một mức độ nhỏ nhất. Nhưng quý vị vẫn chưa tiêu diệt hoàn toàn các hạt giống của các phiền não ấy. [561] Bằng phương tiện này, quý vị đã thoát khỏi các tham chấp đến trạng thái Vô sở hữu xứ, nhưng vì quý vị không thể ngưng được ngay cả các phiền não hiển lộ của Phi tưởng phi phi tưởng xứ, nên quý vị chưa thể vượt qua được luân hồi. Tuy nhiên, trên cơ sở bình ổn thiền quý vị cũng thành tựu được Ngũ thần thông[1], nhưng thầy sẽ không bàn về chúng vì sợ dông dài. Trước đây, điều này đã được chi tiết hóa trong *Thanh Văn Địa* của Vô Trước, hãy xem thêm ở đó [2].

Ngày nay, không có ai dùng các phương pháp này để thật sự hoàn tất các bình ổn thiền và v.v..., nên không người nào dẫn quý vị lạc lối cả. Mặc dù thế, nếu quý vị phát khởi một hiểu biết rằng điều đó không bị hạn chế chỉ trong mô tả bằng lời tổng quan về chúng, thì sẽ thật sự hữu ích để tránh những bẫy rập về những sự tập trung khác với các điều này.

---

[1]B229 Ngũ thần thông là thiên nhãn thông [thấy được vô biên], thiên nhĩ thông [nghe được mọi cõi], tha tâm thông [hiểu được tâm ý mọi chúng sinh], túc mạng thông [nhớ lại được nhiều tiền kiếp] và lậu tận thông [thấy biết được sự hoại diệt của các cấu hợp thể]. Các chi tiết thêm xem Vajiranana 1975: 443-53 and Conze 1990: 79-82

[2]B230 Śbh, P5537:120.2.3-8.Các chi tiết bàn về bảy loại chú tâm xem Zahler, et al. 1983:92-115

Các sự tập trung như thế về bốn cấp bình ổn thiền của sắc giới và bốn cấp thiền sâu của vô sắc giới, cũng như ngũ thần thông, thì được chia sẻ cho những người không theo Phật giáo. Vậy nên, ngay cả nếu quý vị thành tựu được những sự tập trung siêu việt như thế, thì chẳng những quý vị sẽ không được giải thoát khỏi luân hồi chỉ bằng những điều này, mà chúng còn ràng buộc quý vị vào luân hồi. Do đó, hãy tìm kiếm trí huệ quán chiếu và quan điểm về vô ngã, và đừng thỏa mãn chỉ với định lực.

Ngay cả nếu quý vị thiếu tri kiến sâu xa về các phương tiện của việc hoàn tất mức bình ổn thiền đầu tiên và v.v..., thì quý vị chắc chắn nên xem xét một cách cẩn thận vào trọng tâm của các bàn thảo sau đây và đạt đến hiểu biết tối thiểu nào đó về chính các giáo pháp đó, để tự tránh cho quý vị khỏi các thêu dệt: (1) bàn thảo bên trên liên quan đến chín cách thức để tập trung tâm quý vị, trình bày trong trích dẫn trước đây của *Trung Quán Giai Trình Thiền*, chúng là các phương tiện cho việc hoàn tất "định" hay "sự chú tâm" đề cập từ trước vốn có từ các *Kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa* thâm diệu, v.v...; (2) ý nghĩa đề ra của chúng như được giảng giải trong *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* của Di-lặc; (3) các bàn thảo tổng kết của thánh giả Vô Trước về chúng trong *Bồ Tát Địa*, *Vi Diệu Pháp Tập Luận* và *Quyết Định Yếu Luận*, cũng như là giải thích chi tiết về chúng trong *Thanh Văn Địa* tương hợp với biểu thị trong *Căn Bản Tập Luận* (*Vastu-saṃgraha*) [1] của ngài mà cả định lẫn tuệ đều được bàn thảo trong *Thanh Văn Địa*; (4) các bàn luận về ý nghĩa của chúng trong *Trung Quán Giai Trình Thiền* và tác phẩm *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Luận* của Bảo Sinh Tịnh; và cũng thế (5) cách thức để hoàn tất định thông qua tám phương thuốc trị và các con đường để giải trừ ngũ triền cái, trong *Trung Biên Phân Biệt Luận* của Di-lặc. [526]

Một số hành giả về bình ổn thiền ngay cả không quen thuộc với các tên của các trạng thái thiền. Một số trở nên thành thục chỉ với các từ vựng khi họ nghiên cứu kinh văn cổ, nhưng họ lại

---

[1] B231 *Yoga-caryā-bhūmau-vastu-saṃgraha* P5540:152.1.1-2

không hiểu ý nghĩa một cách đúng đắn. Sau đó, khi có dịp để tu tập thì họ thấy không cần thiết với các giáo pháp đó, rồi loại bỏ chúng như là không có lợi ích, và bảo lưu việc thiền của họ. Hậu quả là khi họ thành tựu một trạng thái tập trung vốn phù hợp để được bao gồm trong lớp định, thì họ bênh vực rằng đó là sự tập trung lên tính Không, vốn là một chỉ dấu cho thấy họ không nhận thức được trọng điểm về tu tập với sự hiểu biết cẩn thận. Khi họ chỉ thành tựu trạng thái thứ chín, vốn là một sự tập trung có chung cho cả Phật tử và ngoài Phật tử, thì họ cho rằng đã trải nghiệm giai trình cuối cùng của mật điển du-già tối thượng với toàn bộ các tính năng của nó. Nhiều trong số những người này, sau khi họ đã trộn lẫn cân bằng thiền với trạng thái sau khi thiền, đã khẳng định một cách sai lầm rằng trải nghiệm này là trí huệ không bị gián ngắt và không rời rạc.

Khi quý vị thâu nhận đúng chắc về các giải thích trước đây, thì quý vị sẽ không bị lừa chỉ bởi sự định danh của những ngôn từ hấp dẫn như là thiền lên không có đối tượng, không có biểu hiệu, và ý nghĩa khẳng định. Qua việc thấy biết phạm vi của các ý nghĩa về các sự tập trung này, quý vị sẽ nhận biết được điều gì có và điều gì không bị chệch hướng với đạo pháp. Do đó, hãy trở nên thiện xảo trong giai trình của việc hoàn tất tập trung được dạy trong các giáo pháp quyền năng đó.

Ở đây ta bảo:

> Sự thâm diệu là các mô tả về giai trình cho việc thành tựu tập trung.
> Được dạy tường tận trong các kinh và các luận tuyệt luân
> Những ai căn trí nhỏ không thể hiểu chính xác chúng,
> Nên phóng tưởng[1] các sai lạc của tâm mình lên kẻ khác.

---

[1]Nhắc lại, phóng tưởng (hay tưởng tượng) có thể xảy ra khi tâm nhận thức về một đối tượng (chẳng hạn từ các cơ quan thụ cảm) và sau nhận thức đó, tâm tiếp tục khởi sinh các trạng thái tư tưởng thứ cấp và tạo dòng tư tưởng phóng hoạt thứ cấp. Dòng tư tưởng này có thể đúng có thể sai mà hầu hết là sai lạc do thiếu đi các lập luận hay các chứng cứ hỗ trợ.

Nghĩ rằng: “Không có giáo huấn cho việc lưu giữ tỉnh thức không rời rạc”,
Họ không tìm kiếm từ các kinh luận có chúng [các giáo huấn],
Và lại nghĩ rằng đã tìm thấy chúng
Sau khi đã tìm rất kỹ ở nơi mà chúng không có.

Những người như thế thất bại trong việc phân biệt
Ngay cả giữa các định Phật giáo và tập trung phi Phật giáo
Điều gì cần, thì đó là điều để nói đến
Việc phân biệt chính xác khác nhau giữa chúng

Giữa sự tập trung của Đại thừa và Tiểu thừa [563]
Cũng như của Kim Cương và Ba-la-mật-đa! Hãy nhìn tình trạng này,
Ta đã giảng giải trong ngôn từ đơn giản
Cách để bảo lưu sự tập trung như được dạy trong kinh luận cổ.

Này bằng hữu, những ai đã tu tập nhiều năm trong kinh luận cổ,
Đừng đánh mất viên ngọc quý của mình
Trong ý hướng phủ lớp trang phục kim hoàn của kẻ khác,
Mà hãy nhận thấy có điều chi giá trị vĩ đại từ ngươi!

Không gì xa khỏi nghĩa từ các huấn thị
Trong các giáo pháp đã học. Hãy biết lấy điều này,
Vị thiện sư của các hiền nhân đã dạy “Có hỷ lạc trong rừng
Cho những ai hiếu học vô cùng". Hãy phân tích các ngôn từ đó.

Xin cho các thiền giả vốn đặt niềm hy vọng vào sự kiên định tuyệt đối,
Dù họ chưa một lần thu được sự thấu rõ đúng ngay

Về cách thức tu tập và ước lường thành đạt
Của đạo pháp về định tập trung hoàn toàn không rời rạc.

Thấy được chính xác con đường bảo lưu
Thiền trong sự nương tựa vào bậc thiện tri.
Nếu không, ít tác hại nếu họ dừng tạm một thời gian
Ngưng nghỉ để tỉnh táo với giáo pháp của đấng Thù Thắng.

Giải thích này về đường thành tựu định
Dụng giáo pháp của Từ Thị và Vô Trước
Cho lợi ích phục vụ dài lâu
Các giảng huấn của đức Thù Thắng.

Trong các giai trình về đạo pháp của một cá nhân có căn cơ rất cao, thì điều này bao gồm giải thích về cách thức cho những ai đang tu tập Bồ-tát hành rèn luyện định, mà vốn là bình ổn thiền.

Phần II: Tuệ Giác
Chương 7: Tại Sao Trí Huệ là Cần Thiết

(ii) Cách tu tập trí huệ

———————ॐ———————

(ii) Cách tu tập trí huệ

[564] Như ta đã giải thích,[1] các đặc điểm của định từ thiền là (1) *không rời rạc* – nghĩa là khi sự chú ý của ngươi được cố ý đặt lên một đối tượng thiền định duy nhất thì nó sẽ lưu giữ lại ở đó; (2) *tính sáng rõ*, có nghĩa là không có sự hôn trầm; và (3) *lợi lạc*, có nghĩa là sự hỷ lạc. Tuy nhiên, ngươi không nên thỏa mãn chỉ với điều này. Tốt hơn hãy phát triển trí huệ, vốn sẽ xác định một cách đúng đắn ý nghĩa của thực tại, ngươi phải nuôi dưỡng trí huệ. Nếu không thì vì việc chỉ tu tập định lực là điều mà các Phật tử có chung ngay cả với người ngoại đạo,[2] nên sự nuôi dưỡng đó – như là với các lộ trình phi Phật giáo – sẽ không thoát khỏi các hạt giống của phiền não. Do đó, nó {định từ thiền} sẽ không giúp ngươi thoát khỏi luân hồi. Như phần đầu *Giai Trình Thiền* của ngài Liên Hoa Giới đã dạy rằng:[3]

> Sau khi ngươi đã bình ổn tâm như vậy lên một đối tượng của thiền, thì ngươi nên phân tích nó với trí huệ – đó là bình

[1]BA232 LRCM: 504,549.
Từ đây cho đến chương 12 (LRCM: 564-606.9) đã được dịch và xuất bản trước đây bởi Elizabeth S. Napper như là *Duyên Khởi Và Tánh Không* (Boston: Wisdom Publication, 1989). Bản văn gốc tiếng Tạng đã được dịch hoàn tất ở đây. Trong Duyên Khởi, Napper cung cấp các phân tích, các ghi chú, và các phụ lục rất hữu dụng và chi tiết cho người đọc được tham chiếu.

[2]BA233 "Ngoài Phật giáo" ở đây là một cách dịch thoáng từ thuật ngữ Tạng *mu stegs pa* ("người giữ các bờ") vốn chuyển từ Tạng ngữ tīrthika ("ngang qua")

[3]BA234 Bkl,Tucci 1986: 209-10; P5310:26.1.5-7.

minh của tri thức vốn sẽ đoạn diệt những mầm mống của vô minh. Nếu ngươi không làm điều này thì ngươi sẽ không thể từ bỏ phiền não chỉ với định lực mà thôi, cũng giống như người ngoại đạo không thể làm được. *Định Vương Kinh* dạy rằng:[1]

> Dẫu phàm phu dưỡng nuôi định lực
> Họ vẫn không diệt trừ được ý niệm ngã-ta.[565]
> Phiền não quay ra và quấy rầy họ
> Như chúng đã làm đối với Udraka[2], người đã nuôi dưỡng định lực theo cách này.

Cụm từ "Dẫu phàm phu dưỡng nuôi định lực" có nghĩa là người phàm nuôi dưỡng một định lực có những tính năng như không rời rạc và sáng rõ, như đã giải thích ở trên. Dòng "Họ vẫn không diệt trừ được ý niệm về ngã" nghĩa là mặc dù nuôi dưỡng định lực đó, nhưng họ không thể loại bỏ được ý niệm về ngã. "Phiền não quay lại và quấy rầy họ" chỉ ra là phàm phu vẫn sẽ phát sinh phiền não vì họ đã không loại bỏ được ý niệm về ngã.

Loại thiền nào dẫn đến giải thoát? Như đã trích dẫn ở trên,[3] các câu kế tiếp [kệ trong *Định Vương Kinh*] dạy rằng:

> Nếu qua phân tích ngươi nhận biết được vô ngã trong các pháp
> Và nếu ngươi nuôi dưỡng sự phân tích đó trong thiền tập
> Thì điều này sẽ dẫn đến quả, thành tựu Niết-bàn;
> Chẳng có an lạc qua các phương tiện khác.

Dòng đầu tiên nêu rõ điều kiện – nếu sau khi ngươi đã phân định được rằng các pháp đều vô ngã thì ngươi sẽ phát triển được loại

---

[1]BA235 SR: 9.36, Vaidya 1961a: 49; D130: Da 27a7.

[2]BA236 Xem chú giải BA33 về Udraka (Uất-đà-la).

[3]BA237 Tsongkhapa chỉ cung cấp dòng đầu tiên của kệ này, được trích dẫn đầy đủ ở LRCM: 479-480. Xem lại chú thích BA32.

tuệ giác hiểu biết ý nghĩa của vô ngã. Dòng thứ hai, ”Và nếu ngươi nuôi dưỡng sự phân tích đó trong thiền tập” đề cập việc duy trì và nuôi dưỡng trong thiền tri kiến triết học về vô ngã mà ngươi đã có được. Dòng thứ ba “Thì điều này sẽ dẫn đến quả, thành tựu Niết-bàn" có nghĩa là đây là nhân của sự thành tựu mục tiêu - Niết-bàn hay giải thoát. Giải thoát được thành tựu thông qua việc nuôi dưỡng trí huệ đó. Ngươi có thể đạt giải thoát mà không cần trí huệ đó được không? Dòng thứ tư của đoạn kệ nói, “Chẳng có an lạc qua các phương tiện khác”, vốn có nghĩa là ngay cả nếu ngươi nuôi dưỡng theo lộ trình khác, thì ngươi sẽ chẳng đoạn diệt được đau khổ và phiền não nếu không có trí huệ đó.

Bộ kinh này dạy rất rõ ràng rằng chỉ có trí huệ về vô ngã mới cắt đứt được gốc rễ của luân hồi; ngài Liên Hoa Giới đã trích dẫn điều này trong phần thứ hai của *Giai Trình Thiền*[1] để phản bác các khẳng định của sư Ha-shang Trung Hoa. Do đó, ngươi phải có tri kiến chắc chắn về điều này. Bởi vì ngay cả các nhà hiền triết không theo Phật giáo cũng có các phẩm tính tốt – như định lực và trí siêu việt chẳng hạn – nhưng do không có tri kiến về vô ngã nên họ không thể vượt thoát luân hồi được. Theo cách này, *Bồ-tát Tạng Kinh*[2] trích dẫn trên, đã dạy rằng:[566]

> Kẻ nào tự mãn với định lực không thôi, không thấu hiểu thực tại đã được giảng giải trong kinh điển, thì có thể phát triển một ý thức tự hào thái quá, lầm lẫn định lực đơn thuần với đạo pháp tu thiền trong ý nghĩa thâm sâu. Vì thế, một người như vậy sẽ không thể nào vượt thoát luân hồi. Với điều này trong tâm nên ta đã nói “Ai lắng nghe người khác sẽ được giải thoát khỏi lão và tử”.

[1] BA238 Bk2, P5311: 31.4.5; cf. LRCM: 479-480.

[2] BA239 Tsongkhapa đang diễn giải trích dẫn trước đây trong Bodhisattva-piṭaka (LRCM: 480.3-9, note 34), bao gồm nội trong sự trích dẫn của Liên Hoa giới. (Bk2, P5311: 31.4.7-31.5.2).

Chính đức Phật đã giảng giải rõ ràng nội dung ý chỉ của ngài: "lắng nghe người khác" có nghĩa là nghe giảng giải về vô ngã từ người khác. Do đó, điều hiển nhiên là đức Phật đã nói về việc lắng nghe người khác để phản bác ý tưởng cho rằng ngươi có thể phát triển tri kiến vô ngã từ chính bản thân ngươi, mà không cần sự tu học và quán chiếu vốn đi kèm với việc lắng nghe một người hướng dẫn tâm linh thiện xảo bên ngoài giảng giải về ý nghĩa của vô ngã.

Một cách tổng quát, trong số tất cả các kinh điển của đấng Chiến Thắng, có một số bộ kinh giảng giải rõ ràng về thực tại, và thậm chí có những kinh điển tuy không giảng giải rõ ràng về thực tại nhưng lại gián tiếp chỉ đến thực tại. Bóng tối của vô minh thì không thể vượt qua cho đến khi tri thức về thực tại hé rạng, nhưng bóng tối chỉ tan biến khi tri thức đó phát khởi. Do đó, định từ thiền – sự nhất tâm – không tự nó trở thành trí huệ tối thượng thanh tịnh được mà nó cũng không thể vượt qua bóng tối vô minh. Như vậy, thật không nghi ngờ là ngươi phải cầu tìm trí huệ; ngươi nên nghĩ rằng: "Tôi sẽ truy tầm trí huệ phân định được ý nghĩa của vô ngã – thực tại. *Giai Trình Thiền*,[1] phần thứ hai của ngài Liên Hoa Giới dạy rằng:

> Và rồi sau khi đã thành tựu định, ngươi nên nuôi dưỡng tuệ giác. Ngươi nên nghĩ rằng: "Tất cả những lời dạy của đấng Thế Tôn đã được ban ra trọn vẹn; dù trực tiếp hay gián tiếp, chúng đều làm sáng tỏ và chỉ đến thực tại. Nếu mình hiểu biết được thực tại, mình sẽ thoát khỏi tất cả những rối rắm của các quan điểm giáo điều, cũng giống như bóng tối bị bình minh xua tan. Chỉ với định từ thiền không thôi thì không thể dẫn đến trí huệ tối thượng thanh tịnh; mà bóng tối của sự ngăn che chướng ngại cũng sẽ không bị xua đi. Tuy nhiên, nếu ta dùng trí huệ để thiền một cách hoàn thiện lên thực tại, thì ta sẽ đạt đến trí huệ siêu việt thanh tịnh và hiểu biết thực tại. Chỉ thông qua trí huệ thì ta mới có thể thực sự

[1] BA240 Bk2, P5311: 33.2.8-33.3.4.

loại bỏ các chướng ngại. [567] Do đó, ta sẽ lưu lại trong định và dùng tuệ giác để truy tầm thực tại. Ta sẽ không tự thỏa mãn với riêng định từ thiền". Thực tại này là gì? Cuối cùng thì tất cả các pháp đều thiếu vắng hai loại ngã: vô ngã của nhân và vô ngã của pháp.

Trong tất cả các Ba-la-mật-đa, chính trí huệ Ba-la-mật-đa thấy biết được thực tại. Bởi vì ngươi không thể biết được nó qua phương tiện của sự ổn định thiền hay của các Ba-la-mật-đa khác, nên ngươi nên phát triển trí huệ mà không bị nhầm lẫn sự ổn định thiền đơn thuần với trí huệ Ba-la-mật-đa. *Giải Thâm Mật Kinh*[1] dạy rằng:

> "Bạch Thế tôn, thông qua Ba-la-mật-đa nào mà chư Bồ-tát hiểu được sự thiếu vắng của tự tính[2] trong các pháp?"
> "Này Quán Tự Tại, chư Bồ-tát phải nắm bắt được điều này thông qua Trí huệ Ba-la-mật-đa."

Như đã trích dẫn ở phần trên, *Đại Thừa Tín Dưỡng Kinh* cũng nêu cùng một điểm: "Ta không nói rằng những người vốn có tín tâm trong Đại thừa của chư Bồ-tát là được giải thoát, trừ phi họ có trí huệ – bất kể họ có tu tập pháp môn Đại thừa nào đi chăng nữa".[3]

---

[1]BA241 Sn, Lamotte 1935:9.26; P774: 22.5.4-5. Được trích từ Kamalasila, Bk2, P5311: 33.3.4-6.

[2]Từ nay về sau, trong bối cảnh về sự hiện hữu hay về tình trạng bản thể của các pháp (và các đặc tính của chúng) các thuật ngữ sau đây được dùng với nghĩa tương đương: tự tính, tồn tại cố hữu, tồn tại nền tảng, thiết yếu. Và trong các luận của các đại sư Trung Quán các thuật ngữ này cũng được dùng tương đương.

[3]BA242 Đoạn trích trong *Mahāyānā-prasāda-prabhāvanā-sūtra* {*Đại Thừa Dưỡng Tín Kinh*}. Được trích dẫn bên trên ở LRCM: 479-480 (xem chú thích BA 36). Tsongkhapa dường như sử dụng Liên Hoa Giới như là nguồn trong phần này, hơn là từ tự các kinh điển.

Chương 8: Nương Dựa vào Các Nguồn Liễu Nghĩa

(a') Thỏa mãn các tiền đề của trí huệ
(1') Nhận diện các kinh văn có ý nghĩa tạm thời và các kinh văn liễu nghĩa
(2') Lịch sử của luận giải về chủ ý của ngài Long Thọ.

ॐ

Bởi vì trí huệ là cần thiết nên phần thứ hai[1] sẽ bao gồm cách tu tập trí huệ. Phần này có bốn nội dung:

1. Thỏa mãn các tiền đề của trí huệ (Chương 8-24)
2. Phân loại trí huệ (Chương 25)
3. Cách nuôi dưỡng trí huệ trong thiền (Chương 25-26)
4. Thành tựu trí huệ thông qua thiền (Chương 26)

(a') Thỏa mãn các tiền đề của trí huệ
Ngươi nên lắng nghe các hệ thống kinh văn tinh khiết, dựa vào một vị thiện tri thức thông hiểu chính xác các điểm mấu chốt trong kinh văn. Một tiền đề không thể thiếu cho trí huệ là sử dụng sự thông tuệ đạt được qua tu học và quán chiếu để phát triển tri thức về thực tại. Bởi vì nếu không có các quan điểm chắc chắn[2] về cách mà các pháp hiện hữu thì ngươi không thể nào phát triển trí huệ hiểu biết bản chất thật sự, tức là tính Không. Lại nữa, trong việc truy tầm một quan điểm như thế, ngươi phải nương theo kinh văn liễu nghĩa, chứ không phải là

[1]BA243 Cách Thức Tu Dưỡng Trí Huệ là phần thứ nhì trong ba phần mà các đề mục được cung cấp ở đầu chương 2 (LRCM:484)

[2]Thuật ngữ *chắc chắn* (về tri kiến, hiểu biết, nhận thức hay thấu suốt) trong toàn bộ tập 3 này có nghĩa là xác định được một cách chính xác, rõ ràng, đầy đủ và không có sai sót, tức là có chánh kiến về sự việc đề cập.

kinh văn tạm nghĩa. [568]] Do đó, ngươi nên phân biệt giữa liễu nghĩa và tạm nghĩa, và sau đó ngươi nên nhập tâm ý nghĩa của các kinh liễu nghĩa.

Hơn nữa, nếu ngươi không dựa theo các giáo pháp của các bậc tiên phong có quyền năng luận giải về tư tưởng của đức Phật, thì ngươi giống như một người mù đang hướng đến chỗ nguy hiểm mà chẳng có sự dẫn dắt. Do đó, ngươi phải nương theo các luận giải chính xác về tư tưởng của đức Phật. Ngươi nên nương dựa vào nhà luận giải nào? Ngươi nên nương dựa vào người mà chính đức Thế Tôn đã tự mình tiên tri rõ ràng trong nhiều kinh điển và mật điển như một người luận giải về trung tâm của giáo pháp, thực tại thâm sâu siêu việt vượt khỏi mọi biên kiến của sự hiện hữu và không hiện hữu. Đó là thánh giả Long Thọ, người nổi tiếng trong cõi này và các cõi xa hơn nữa. Do đó, hãy nương theo các bản văn do ngài trước tác khi ngươi cầu tìm quan điểm vốn là hiểu biết về tính Không.

Liên quan đến hai tiền đề cho trí huệ này, sẽ có ba phần:

1. Nhận diện các kinh văn tạm nghĩa và liễu nghĩa.
2. Lịch sử của luận giải về chủ ý của ngài Long Thọ.
3. Cách thức xác định quan điểm triết học về tính Không (Chương 9-24).

(1') Nhận diện các kinh văn tạm nghĩa và liễu nghĩa.

Những ai muốn biết được thực tại phải nương theo kinh điển của đấng Chiến Thắng. Tuy nhiên, do sự phân hóa tư tưởng trong số các đệ tử của đức Phật, nên kinh văn cũng có tùy biến. Do đó, ngươi có thể ngạc nhiên về loại kinh văn nào mà ngươi nên nương theo trong việc truy tầm ý nghĩa của thực tại thâm diệu. Ngươi phải hiểu biết thực tại dựa trên cơ sở các kinh văn liễu nghĩa.

Loại kinh văn nào là liễu nghĩa và loại kinh văn nào là tạm nghĩa? Điều này được xác định thông qua các chủ đề mà kinh văn đề cập. Những kinh văn giảng dạy về Chân Đế {tối hậu} được xem là những kinh liễu nghĩa và những kinh văn nào giảng

dạy về các sự thường tục {ước lệ, Tục Đế} được xem là những kinh tạm nghĩa[1]. Theo ý hướng đó, *Vô Tận Ý Bồ tát Kinh* (skt. *Akṣayamati-nirdeśa-nāma-sūtra*) dạy rằng:[2]

> Thế nào là kinh liễu nghĩa? Thế nào là kinh tạm nghĩa? Những kinh văn giảng dạy với mục đích xác lập các sự thường tục {Tục Đế} được gọi là tạm nghĩa. Những kinh văn giảng dạy với mục đích xác lập Chân Đế được gọi là liễu nghĩa. [569] Những kinh văn giảng dạy qua cách thức của nhiều ngôn từ khác nhau được gọi là những kinh tạm nghĩa. Những kinh văn giảng dạy thực tại thâm sâu, vốn khó hiểu và khó biết, được gọi là những kinh liễu nghĩa.

Vấn: Làm thế nào để một kinh dạy Tục Đế lại được phân loại thành kinh tạm nghĩa? Và làm thế nào để kinh dạy Chân Đế lại được phân loại thành kinh liễu nghĩa?

Đáp: Điều này cũng được đề cập rất rõ ràng trong *Vô Tận Ý Bồ tát Kinh*. Kinh này dạy rằng: [3]

> Các kinh được gọi là tạm nghĩa là những kinh giảng như thể là có một chủ nhân ở nơi không hề có, với nhiều biểu thị như ngã, chúng sinh hữu tình, sinh thể, chúng sinh được nuôi dưỡng, sinh vật, người, nhân loại, con người, tác nhân, người trải nghiệm.

---

[1]Các thuật ngữ *tối hậu* hay *Chân Đế* được xem là đồng nghĩa chỉ đến chân lý không sai sót không tì vết; tương tự các thuật ngữ *ước lệ*, *thường tục* và *Tục Đế* là đồng nghĩa chỉ đến các ý nghĩa thông thường, tương đối trong đời sống hàng ngày. Việc sử dụng các thuật ngữ trên chỉ tùy theo mạch văn mà thôi.

[2]BA244 *Akṣayamati-nirdeśa-sūtra* P842: 64.3.6-64.4.1.

[3]BA245 Ibid., P842: 64.4.4-7. Điều này khác nhiều chi tiết nhỏ với trích dẫn của Tsongkhapa vốn theo sát với phiên bản *Trung Đạo Quang Chiếu Luận* {skt. *Madhyamakāloka*} của Liên Hoa Giới *P5287:*46.3.1-4.

> Các kinh được gọi là liễu nghĩa là những kinh giảng về các cửa ngõ của giải thoát – tính Không, vô biểu hiệu, vô nguyện, vô cấu hợp {vô lậu, vô vi}, không sinh khởi, không tạo tác, không chúng sinh hữu tình, không sinh thể, không có người, không chủ nhân.

Điều này có nghĩa rằng kinh liễu nghĩa là kinh giảng về vô ngã, không sinh khởi và v.v… qua việc loại trừ các suy diễn chi tiết {diễn tưởng}, trong khi kinh tạm nghĩa là các kinh vốn dạy về ngã và v.v… Do đó, ngươi nên hiểu rằng vô ngã, vô sinh khởi, và v.v… là tối hậu, trong khi sự sinh khởi và v.v… là ước lệ. *Định Vương Kinh* cũng dạy rằng:[1]

> Hãy hiểu rằng các ví dụ về kinh liễu nghĩa là những kinh giảng dạy phù hợp với tính Không đã được giải thích từ đấng Thiện Thệ. Hãy hiểu rằng kinh tạm nghĩa là tất cả các giáo pháp nào thừa nhận một "chúng sinh hữu tình", một "người" hay một "sinh thể".

Trung Đạo Quang Chiếu (*Madhyamakāloka*) của ngài Liên Hoa Giới cũng dạy rằng: [2]

> Do đó, ngươi nên hiểu rằng chỉ có những kinh bàn về Chân Đế mới là liễu nghĩa; những kinh còn lại đều là tạm nghĩa. *Nhất Thiết Phật Diệu Dụng Nhập Trí Quang Trang Nghiêm Kinh* cũng dạy rằng: 'Đối tượng xác định là Chân Đế'. [570] Và *Vô Tận Ý Bồ-tát Kinh* cũng dạy rằng sự thiếu vắng của sinh khởi và v.v… "là liễu nghĩa". Do đó, điều chắc chắn là chỉ có sự thiếu vắng của sinh khởi và v.v… được gọi là "các sự tối hậu".

[1] BA246 SR: 8.5, Vaidya 1961a: 36.1-4; P795: 281.1.5-6.
[2] BA247 *Madhyamakāloka,* P5287: 46.3.5-8.

Do đó, *Trung Quán Luận Điểm Tập Luận*[1] cũng như các luận giải về chúng được xem là những bản văn giảng dạy liễu nghĩa một cách chính xác bởi vì chúng chứng minh một cách đầy đủ nghĩa của Chân Đế, vốn không có tất cả các lượng lớn suy diễn chi tiết, chẳng hạn như sự sinh khởi và hoại diệt.
Vì sao các giáo pháp được gọi là "tạm nghĩa" hay "liễu nghĩa"? Một bản văn được gọi là liễu nghĩa, hay có ý nghĩa tối hậu, bởi vì nó không thể bị diễn dịch để có một nghĩa khác đi được. Ý nghĩa của nó là điểm kết thúc của quá trình đưa ra quyết định trong chừng mực mà nó là ý nghĩa của chính thực tại. Không ai có thể diễn dịch nó sang một ý nghĩa sâu xa hoặc khác biệt hơn bởi vì nó được hậu thuẫn bởi những chứng cứ vững chắc. Do đó, *Trung Đạo Quang Chiếu* của ngài Liên Hoa Giới dạy rằng:[2]

> Một bản văn liễu nghĩa là gì? Đó là bản văn giảng giải theo khuôn khổ tối hậu và được hậu thuẫn bởi nhận thức hiệu quả, bởi vì nó không thể bị người khác diễn dịch theo một ý nghĩa trái ngược nào khác.

Một cách hàm ý, mệnh đề này cho phép ngươi hiểu tạm nghĩa. Kinh tạm nghĩa, hay kinh văn vốn đòi hỏi phải diễn dịch, là một bản văn không thể được hiểu chính xác những gì mà nó đề cập; đúng hơn, ngươi phải giải thích chủ định của nó là gì, và diễn dịch nó theo một nghĩa nào khác. Hoặc đó là một bản văn có thể

---

[1]BA248 *Trung Quán Luận Điểm Tập Luận* {tập hợp các luận điểm về Trung đạo} là danh mục các bản luận thường là của Long Thọ bao gồm *Căn Bản Trung Quán Luận* (MMK – skt. *Mūlamādhyamaka*), *Bảo Hành Vương Chính Luận* (Ra – *Ratnāvalī*), *Hồi Tránh Luận* (VV – *Vigraha-vyāvartanī*), *Thất Thập Không Tính Luận* (skt. *Śūnyatā-saptati*), *Lục Thập Tụng Như Lý Luận* (skt. yukti-ṣaṣṭhikā), và *Quảng Phá Luận* (skt. *Vaidalyaprakaraṇa*). Ở đây, Tsongkhapa bao gồm trong số ít nhất là *Tứ Bách Kệ Tụng* (skt. *Catuḥśataka*) của Thánh Thiên (LRCM: 650,653-654,778.

[2]BA249 *Madhyamakāloka,* P5287; 46.1.5-6; với một biến đổi nhỏ từ bản luận như nó xuất hiện ở đây.

hiểu theo nghĩa đen, nhưng trong đó nghĩa đen này không phải là thực tại cuối cùng, và ngươi vẫn phải đi tìm thực tại đó như một điều gì khác với hiện tượng quy ước mà bản văn đề cập.

Nghi vấn: Bởi vì các kinh liễu nghĩa theo nghĩa đen, nên khi các tuyên thuyết như "sự sinh khởi không tồn tại" và "con người không hiện hữu" xuất hiện trong các kinh đó, thì người ta phải kết luận là sự sinh khởi và con người không hề hiện hữu; [571] bằng không thì những kinh văn này sẽ không theo nghĩa đen, và người ta có thể suy ra một cách bất hợp lý rằng đây là kinh tạm nghĩa.

Đáp: Lập luận này có vẻ không vững chắc bởi vì có nhiều kinh liễu nghĩa mà trong đó, đức Phật – bậc tôn sư đưa ra các tuyên thuyết này – đã đưa vào phẩm tính "tối hậu" khi phản bác về sự sinh khởi và v.v… {tức là sự sinh khởi và v.v.. không tồn tại một cách tối hậu}. Nếu ngài đã một lần thêm vào phẩm tính này, thì chúng ta phải bổ sung nó vào ngay cả những nơi nó không xuất hiện bởi vì đây là một phẩm tính chung cho mọi sự phản bác như vậy. Vì việc thiếu vắng một sự hiện hữu tối hậu là thực tánh của pháp, nên làm thế nào một bộ kinh như thế lại không thể là liễu nghĩa?

Bằng không, nếu các kinh này đã phản bác sự sinh khởi trong một ý nghĩa chung, thì về phương diện cụ thể, chúng cũng sẽ phản bác các ngôn từ, và do đó, ngay cả các kinh liễu nghĩa, vốn giảng dạy điều này {vốn là ngôn từ}, cũng sẽ không thể làm thành các trình bày của chúng được .

Do đó, ngươi nên hiểu rằng một kinh hay một luận vẫn có thể là liễu nghĩa ngay cả nếu nội dung mà nó dạy trong một vài cụm từ cô lập không thể được hiểu theo nghĩa đen khi bị cắt ra khỏi ngữ cảnh của toàn hệ thống chung bao quanh nó trong kinh văn đó. Ngươi cũng nên hiểu rằng ngay cả khi việc giảng dạy về chính các ngôn từ của một bản văn có thể được thực hiện theo nghĩa đen, thì bản văn đó vẫn có khả năng là tạm nghĩa.

(2') Lịch sử của luận giải về chủ ý của ngài Long Thọ

Ngài Long Thọ đã cung cấp các chú giải không sai sót về các kinh điển – như là các kinh *Bát-nhã Ba-La-mật-đa* - vốn dạy rằng mọi hiện tượng đều không có sự sinh khởi, sự hoại diệt và v,v… một cách tự tính. Đâu là lịch sử chú giải về tư tưởng của ngài Long Thọ? Cả người cha đẻ [Long Thọ] và người con tinh thần [Thánh Thiên] của ngài đều là các nguồn của những nhà Trung Quán khác; ngay cả những đại sư Trung Quán lớn như các ngài Phật Hộ, Thanh Biện, Nguyệt Xứng và Tịch Hộ đã xem Thánh Thiên là người có đủ quyền năng như đại sư [Long Thọ]. Do đó, các học giả Tây Tạng trước đây đã sử dụng thuật ngữ "Các nhà Trung Quán của các bản luận căn bản" để chỉ hai đại sư đó và thuật ngữ "những người hậu thuẫn Trung Quán" cho những người khác.

Trong quá khứ, có một số đạo sư Tây Tạng nói rằng khi các nhà Trung Quán được mô tả về việc họ tiếp nhận các thường tục {Tục Đế} như thế nào, thì có hai loại: [572] Trung Quán - Kinh Lượng Bộ, vốn cho rằng các đối tượng bên ngoài hiện hữu một cách ước lệ, và Trung Quán - Duy Thức, vốn khẳng định rằng các đối tượng bên ngoài không tồn tại một cách thường tục. Cũng có hai chi phái Trung Quán khi được mô tả về cách họ khẳng định Chân Đế: Những người theo Ảo Lập Lý {Ảo giới được xác lập do lý luận} khẳng định sự tương hợp giữa trình hiện và tính Không là một Chân Đế, và những người theo Vô Trụ Toàn Triệt {Hoàn toàn không dựa vào đâu} khẳng định rằng chỉ có sự loại trừ các diễn tưởng trong mối liên hệ đến các trình hiện là một Chân Đế. Các đạo sư tiền bối khẳng định rằng trong cách phân loại thứ hai này, thì loại đầu bao gồm các đạo sư như Tịch Hộ và Liên Hoa Giới. Cũng có một số đạo sư Ấn Độ dùng các thuật ngữ như "tựa như ảo ảnh" và "hoàn toàn vô trụ" để chỉ các loại Trung Quán khác nhau.

Nói tổng quát, đã có một số đạo sư Ấn Độ và Tây Tạng cho mình là người theo Trung Quán và sử dụng loại thuật ngữ này để phân chia Trung Quán. Tuy nhiên, ở đây, ta nhắm tới mục đích chỉ thiết lập các hệ thống giáo thuyết của những nhà Trung

Quán lớn, vốn là môn đồ của đạo sư Long Thọ. Nào ai đủ sức giải thích từng sự dị biệt nhỏ nhặt một? Hơn nữa, đại dịch giả Lo-den-shay-rap đã nêu rõ một điểm xuất sắc khi ngài nói rằng sự trình bày này về hai loại Trung Quán, được phân biệt theo cách mà họ khẳng định Chân Đế, chỉ đơn giản là việc tạo ấn tượng cho những kẻ khờ dại. Bởi vì những người tạo nên sự phân biệt như vậy dường như cho rằng đối với những ai theo Ảo Lập Lý, như Tịch Hộ và Liên Hoa Giới chẳng hạn, thì đối tượng đơn thuần được hiểu qua một thức lập luận suy diễn là một Chân Đế, trong khi cả tác phẩm *Trung Đạo Trang Nghiêm Luận* của Tịch Hộ lẫn tác phẩm *Trung Đạo Quang Minh Luận* của Liên Hoa Giới đều nói rằng đối tượng được hiểu qua một thức suy luận thì được gán cho từ "tối hậu" vì nó phù hợp với Chân Đế.

Ngoài ra, các nhà Trung Quán lớn khác không chấp nhận việc đối tượng đơn thuần này vốn được dẫn xuất ra sau khi lập luận loại bỏ các diễn tưởng về một trình hiện như là một Chân Đế.[1] Do đó, phân loại này không phải là cách tiếp cận tốt.

Đối với lịch sử chú giải về tư tưởng của ngài Long Thọ, đại sư Ye-shay-day giải thích rằng các vị đại sư – gồm Thánh giả [Long Thọ] và người con tinh thần của ngài [Thánh Thiên] – đã không nêu rõ trong chú giải Trung Quán của mình là các đối tượng bên ngoài có hiện hữu không; sau này, đại sư Thanh Biện đã phản bác hệ thống giáo thuyết Duy Biểu Trưng (skt. vijñaptimātra) {cho rằng các pháp chỉ là biểu trưng} và trình bày một hệ thống trong đó các đối tượng bên ngoài chỉ hiện hữu một cách thường tục. [573] Sau đó Tịch Hộ, dựa trên các văn kiện Duy Thức, nêu ra một hệ thống Trung Quán khác dạy rằng các đối tượng bên ngoài không tồn tại một cách thường tục; hệ thống đó cũng dạy rằng tâm một cách tối hậu thiếu vắng sự tồn tại tự tính. Do đó, hai hình thức Trung Quán đã xuất hiện: phái

[1] BA250 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan:* 170.3-4) nói rằng đối tượng đã đạt được nhờ vào sự loại bỏ các suy diễn chi tiết là một đa hợp của sự trình hiện và tính Không. Các hiện tượng dưới sự phân tích tiếp tục trình hiện theo cùng với tính Không của nó. Do đó, đây là một sự loại trừ với một phần còn lại, do đó là một tục đế.

thứ nhất được gọi là Trung Quán - Kinh Lượng Bộ, phái thứ hai được gọi là Trung Quán - Duy Thức.

Rõ ràng chuỗi sự kiện này do ngài Ye-shay-day giải thích là đúng đắn. Tuy nhiên, trong khi khẳng định rằng các đối tượng bên ngoài hiện hữu một cách ước lệ, thì đại sư Nguyệt Xứng đã không khẳng định như vậy một cách tương hợp với luận điểm của các thuyết phái khác. Như vậy, sẽ không thích hợp nếu gọi ngài là một "nhà Trung Quán - Kinh Lượng Bộ". Tương tự vậy, ý kiến cho ngài ngài đồng thuận với phái Tỳ Sa Bộ cũng rất phi lý.

Các học giả sau này hoằng dương giáo pháp của đức Phật đến đất tuyết Tây Tạng dùng các thuật ngữ "Cụ Duyên" và "Y Tự Khởi" cho các phái Trung Quán khác nhau. Bởi vì điều này phù hợp với tác phẩm *Minh Cú Luận* (*Prasanna-pada*) của ngài Nguyệt Xứng, nên các ngươi không nên giả định rằng đó là sự thêu dệt của chính họ.[1]

Do đó, tất cả các nhà Trung Quán đều thuộc về một trong hai loại: những người khẳng định và những người không khẳng định rằng các đối tượng bên ngoài hiện hữu trong khuôn khổ thường tục. Nếu họ được phân biệt theo cách mà họ phát triển trong dòng tâm thức của mình quan điểm hiểu biết chắc chắn về tính Không – tức tối hậu – thì lần nữa tất cả họ đều được quy vào trong hai phái: Cụ Duyên hay Y Tự Khởi.

[1]BA251 Nói cách khác, mặc dù ngay cả các thuật ngữ hiện thời "Y Tự Khởi" (skt. Svātantrika) và "Cụ Duyên" (skt. prasangika) như là các danh xưng của hai trường phái Trung Quán không được tìm thấy trong *Minh Cú Luận* (*Prasannapadā*) để tách biệt hai thuật ngữ này như là các tên của hai trường phái, thì hầu như tương ứng với chủ ý của *Minh Cú Luận* trong bộ phận lớn của bản luận đó tập trung vào việc bảo vệ sự sử dụng của Phật Hộ về các hậu quả (prasańga) và một bác bỏ về sử dụng của Thanh Biện về phép biện luận Y Tự Khởi (svātantra) như là phương tiện cho việc phát khởi trong một cá nhân một hiểu biết đúng về tính Không, và các điều này được lưu tâm với một sự khác biệt nền tảng trong giáo lý giữa hai hệ thống.

Dựa vào ai mà những đại sư này đã tìm hiểu chủ định của thánh giả Long Thọ và người con tinh thần là ngài Thánh Thiên? Đại Trưởng Lão [Atiśa] đã xem hệ thống của đại sư Nguyệt Xứng làm hệ thống Trung Quán chính. Khi thấy được điều này, thì các đạo sư lớn trước đây, vốn tiếp bước ngài Atiśa trong việc ban giáo huấn cá nhân về giai trình của đạo pháp, cũng đã lấy hệ thống của Nguyệt Xứng là hệ thống Trung Quán chính.

Đại sư Nguyệt Xứng đã nhận thấy rằng trong số những nhà luận giải về *Căn Bản Trung Quán Luận* (*Mūlamādhyamka-kārikā*)[1] của ngài Long Thọ, có đại sư Phật Hộ đã hoàn toàn làm sáng tỏ chủ định của thánh giả Long Thọ. Do đó, Nguyệt Xứng đã đưa ra chú giải về chủ định của thánh giả Long Thọ bằng cách sử dụng hệ thống của ngài Phật Hộ làm nền tảng; Nguyệt Xứng cũng dùng nhiều thuyết giảng tốt của đại sư Thanh Biện trong khi vẫn bác bỏ những điểm có vẻ không được chính xác của ông ta. Bởi vì các luận giải của đại sư Phật Hộ và tôn giả Nguyệt Xứng được xem là những thuyết giảng tuyệt hảo về các bản văn của thánh giả Long Thọ và người con tinh thần là ngài Thánh Thiên, nên ta sẽ theo chân các ngài trong việc xác quyết chủ định của thánh giả Long Thọ. [574]

---

[1]BA252 Tựa đầy đủ là *prajñā-nāma-mūlamādhyamka-kārikā* (MMK) (*Bát-nhã Trung Quán Luận* được gọi là "Trí Huệ"). Cả hai sự viết tắt trong Tạng ngữ về tựa đề này (*rTsa ba shes rab*and *dBu ma'i bstan bcos*), ở đây, là *Căn Bản Luận*.

Chương 9: Giai Trình Bước Vào Thực Tại

(3') Cách xác định quan điểm triết học về tính Không
(a") Giai trình bước vào thực tại

(3") Cách xác định quan điểm triết học về tính Không
Phần này bao gồm hai nội dung:
1. Giai trình bước vào thực tại
2. Sự xác định thật sự về thực tại (các chương 10 đến 24)

(a") Giai Trình Bước Vào Thực Tại
Vấn: Niết-bàn là thực tại mà một người muốn đạt đến, nhưng Niết-bàn là gì? Nếu "lối vào thực tại" có nghĩa là một phương pháp nhằm đạt đến Niết-bàn, thì Ngài sẽ bước vào ra sao?

Đáp: Thực tại mà ngươi tìm cách để đạt – hiện thân của chân lý – là sự đoạn diệt hoàn toàn những ý niệm về ngã và sở hữu của nó, cụ thể là ngăn không cho khởi hiện tất cả các hiện tượng bên trong và bên ngoài khác nhau như thể chính chúng là thực tại – mà vốn chúng không phải thực tại - cùng với các tập khí tiềm ẩn cho các sự khởi hiện sai lạc[1] như vậy.

---

[1]Theo như cách dịch của nhiều dịch giả thì hay dùng các từ ngữ như "*giả* tạm", "*hư huyễn*", "*giả* huyễn" ... các thuật ngữ này sẽ có hàm ý các hiện tượng này không tồn tại hay không có thật (tạo nên bởi từ "giả"). Tuy nhiên, ý này là thiếu chính xác. Tâm phàm tục thật sự có tiếp nhận sự trình hiện về các pháp và do việc nhận thức không chính xác, không đầy đủ về bản chất của hiện tượng (tức là vô minh) vốn cho rằng chúng có hay một phần nào đó có tự tính. Trong khi thật ra, ở mức thường tục, do sự hoạt hóa của duyên khởi, các hiện tượng vẫn xảy ra, vẫn hiện hữu (tức là không phải giả) chỉ có điều là chúng đều không có bản chất hay không có tự tính. Cho nên chúng tôi tránh không sử dụng các thuật ngữ như thế để khỏi gây hiểu lầm cho quý độc giả.

Giai trình để các ngươi bước vào thực tại đó như sau: Trước tiên, sau khi đã quán chiếu về sự chán ngán các khiếm khuyết và bất lợi của luân hồi, ngươi nên phát triển nguyện ước ngừng nó. Kế tiếp, hãy hiểu rằng ngươi sẽ chẳng vượt qua được luân hồi ngoại trừ ngươi đối trị được nguyên nhân của nó, ngươi tìm hiểu về các căn nguyên, cứu xét xem điều gì có thể là nguyên nhân chính của luân hồi. Từ đó, ngươi trở nên xác quyết từ trong thâm tâm rằng quan điểm thật chất hóa về các uẩn[1] đang hư hoại {hoại uẩn hay diệt uẩn}, hay vô minh, vốn hoạt tác như là gốc rễ của luân hồi. Bởi thế ngươi cần nuôi dưỡng một mong ước thành tâm loại trừ điều đó.

Kế đến, hãy thấy được rằng việc vượt qua tri kiến thật chất hóa về các hoại uẩn thì vốn phụ thuộc vào việc phát triển tuệ giác hiểu biết được rằng bản ngã, theo như nhận nghĩ, là không hiện hữu. Rồi ngươi sẽ thấy rằng ngươi phải phủ định bản ngã đó. Hãy xác thật sự phản bác đó bằng cách dựa vào kinh sách và các dòng lập luận, vốn dẫn ra mâu thuẫn về sự tồn tại của nó {bản ngã} và chứng tỏ sự không hiện hữu của nó. Đây là một kỹ năng cần thiết cho bất kỳ ai muốn cầu tìm giải thoát. Do đó, sau khi ngươi đã đạt đến quan điểm triết học, vốn nhận thức rằng bản ngã và các sở hữu của ngã thiếu vắng dù chỉ một chút mảy may tự tính, thì ngươi nên tự làm quen với điều đó; điều này sẽ dẫn đến việc đạt được hiện thân của chân lý.[575] *Minh Cú Luận* của ngài Nguyệt Xứng dạy rằng:[2]

---

[1]Nhắc lại – Thật chất hóa (eng. reify) tức là tiến trình của tư tưởng biến một khái niệm hay một sự định danh trừu tượng thành cụ thể rõ ràng có thêm ít nhiều các đặc tính thật sự như sắc tướng, cảm thụ, có tư tưởng, có hành vi …. Nói rằng có sự thật chất hóa về các uẩn chính là quan điểm cho rằng các pháp (cấu tạo từ uẩn hợp) có một thật chất bền vững rắn chắc nào đó. Trong khi thật sự điều này hoàn toàn không xảy ra cho đến từng thời điểm chóng vánh. Tất cả đều theo luật duyên khởi và phụ thuộc lẫn nhau: sinh diệt liên tục.

[2]BA253 Prasannapadā La Vallee Poussin 1970a (PPs): 340.3-13; de Jong 1978:224; P5260:52.5.5-8. *Madhyamakāvatāra* (MAV): 6.120,

Vấn: Ngài nói rằng tất cả các điều này như phiền não, nghiệp, các thân, các tác nhân và các hậu quả không phải là thực tại. Tuy nhiên, mặc dù chúng không phải là thực tại, nhưng chúng trình hiện trước những kẻ non dạ trong dạng chung về thực tại – giống như một đô thị ma quái và v.v... Nếu quả vậy, thì thực tại là cái gì và cách bước vào thực tại đó như thế nào?

Đáp: Thực tại là sự diệt trừ hoàn toàn các ý niệm về cả ngã lẫn điều gì thuộc về ngã về phương diện nội tâm và ngoại pháp, đây là kết quả của việc không nắm bắt được các pháp bên trong và bên ngoài. Về việc bước vào thực tại, hãy đọc *Nhập Trung Luận*, vốn dạy như sau:

> Trong tâm mình, các thiền giả nhận thức rằng mọi phiền não
> Và mọi sai sót khởi lên từ quan điểm thật chất hóa về các hoại uẩn
> Và, biết rằng ngã là đối tượng của quan điểm đó,
> Họ phản bác tự ngã.

Minh Cú Luận của ngài Nguyệt Xứng dạy rằng:[1]

Các thiền giả muốn bước vào thực tại và những ai muốn đoạn diệt mọi phiền não và sai sót hãy suy ngẫm câu hỏi, "Luân hồi này có điều gì làm cội rễ?" Sau khi họ đã truy cứu thấu suốt điều này thì họ thấy rằng luân hồi có gốc rễ là quan điểm thật chất hóa về các hoại uẩn, và họ thấy rằng bản ngã là đối tượng được nuông theo bởi quan điểm thật chất hóa đó về các hoại uẩn. Họ

La Vallee Poussin 1970b: 233. Lưu ý rằng Tsongkhapa đọc là *gzhi* thay vì *gyu* trong cụm từ chỉ đến các uẩn như là căn bản của sự định danh của bản ngã.

[1]BA254 PPs: 340.13-15, P5260: 53.1.1-4.

nhận thấy rằng việc không chiều theo bản ngã dẫn đến việc loại bỏ được quan điểm thật chất hóa các hoại uẩn, và thông qua việc loại bỏ đó, tất cả mọi phiền não và sai sót được vượt qua. Do đó, ngay từ lúc đầu, họ chỉ kiểm tra bản ngã mà hỏi rằng: "Bản ngã gì vốn là đối tượng của sự định danh về bản ngã?"

Kinh điển đưa ra nhiều luận điểm phản bác tự tính của vô số các pháp riêng lẻ. Tuy nhiên, khi hành giả mới tiến hành tu tập Phật pháp, họ thiền một cách vắn tắt bằng cách xác quyết rằng cả ngã lẫn các sở hữu của ngã đều thiếu tự tính. Đại sư Phật Hộ nói đây là ý nghĩa chương thứ mười tám trong *Căn Bản Trung Luận* của ngài Long Thọ. [576] Luận giải của đại sư Nguyệt Xứng dựa trên câu tuyên thuyết này của ngài Phật Hộ. Lại nữa, các giáo pháp về nhân vô ngã trong *Nhập Trung Luận* của ngài Nguyệt Xứng chỉ là sự khai triển của các lời giảng giải trong chương thứ mười tám trong *Căn Bản Trung Luận* của ngài Long Thọ.

Nghi vấn: Không phải là Ngài đang giải thích cách bước vào thực tại của Đại thừa ư? Trong trường hợp đó, thực tại mà người ta đang tìm kiếm để đạt đến không thể là sự đoạn diệt đơn thuần của các khái niệm về ngã và các sở hữu của ngã.[1]
Lại nữa, bởi vì sự xác quyết đơn thuần rằng ngã và các sở hữu của nó thiếu tự tính không dẫn đến được xác quyết rằng các đối tượng, vốn khác biệt với các cá nhân, đều là vô ngã, nên thật sai lầm khi xem đó là con đường bước vào thực tại.

---

[1]BA255 Nghi vấn là khi tất cả đã được miêu tả là một trạng thái về việc loại trừ các ngăn che khỏi sự giải thoát, hay ngăn trở phiền não – nghiệp và các khổ đau – vốn được thành tựu ngay cả bởi các nhà tu Tiểu thừa và đã không đề cập gì đến việc loại bỏ các ngăn che đến toàn trí, hay các ngăn che nhận thức vốn phải được loại trừ nếu một người muốn thành tựu Phật quả. Phần thứ nhì của nghi vấn quan tâm đến sự kiện rằng tất cả các điều được nói đến một cách rõ ràng là sự giác ngộ về nhân vô ngã, trong khi các nhà Đại thừa phải chứng ngộ cả nhân vô ngã lẫn pháp vô ngã.

Đáp: Chẳng có vấn đề gì ở đây, bởi vì có hai loại đoạn diệt hoàn toàn các ý niệm về cả ngã lẫn các sở hữu của ngã. Thậm chí những người tu theo Tiểu Thừa cũng có thể có được cách thứ nhất, sự đoạn diệt hoàn toàn các phiền não, khiến chúng sẽ không bao giờ phát khởi lên nữa; tuy nhiên, cách thứ hai là pháp thân Phật. Đây là sự đoạn diệt – thông qua việc hoàn toàn không tri nhận {*skt: Anupalabdhi*} - các biểu hiệu vốn là các diễn tưởng về các hiện tượng bên trong và bên ngoài.

Lại nữa, khi ngươi biết rằng bản ngã không hiện hữu một cách tự tính, thì ngươi cũng vượt qua được sự định danh cho rằng các uẩn, vốn là các thành phần của bản ngã đó, tồn tại một cách tự tính – cũng như là khi một chiếc xe ngựa bị cháy, các bánh xe và các thành phần của nó cũng bị cháy theo. *Minh Cú Luận* của ngài Nguyệt Xứng dạy rằng:[1]

> Bản ngã được gán đặt ra một cách phụ thuộc; đó là điều mà những người có sai sót về vô minh bám chấp vào một cách mãnh liệt; nó được xem như sở hữu chủ của năm uẩn. Những người tìm giải thoát phân tích liệu rằng bản ngã này có các đặc tính của các uẩn hay không. Khi những người tìm kiếm giải thoát đã phân tích điều này bằng đủ mọi cách, thì họ không quan sát thấy một bản ngã nào, và vì vậy, [*Căn Bản Trung Luận* của ngài Long Thọ] dạy rằng:
>
> > Nếu bản ngã không tồn tại
> > Thì làm sao các sở hữu của ngã có thể tồn tại được?
>
> Bởi vì họ không quan sát thấy bản ngã, nên họ cũng không hề quan sát thấy các uẩn thuộc về bản ngã – chúng vốn là cơ sở để bản ngã được định danh. [577] Khi một cỗ xe ngựa bị đốt cháy thì các bộ phận của nó cũng bị hỏa thiêu, và do đó,

---

[1] BA256 PPs: 345.13-346.3; D3796: Ha 112a4-7. MMK: 18.2ab (việc đánh số các câu kệ theo de Jong 1977).

> {các bộ phận này} không tìm thấy được; tương tự vậy, khi các thiền giả biết rằng bản ngã không tồn tại, thì họ sẽ biết rằng những thứ thuộc về bản ngã, những thứ vốn là các uẩn, cũng chẳng có ngã.

Do đó, ngài Nguyệt Xứng đã nói rằng khi ngươi biết bản ngã không có tự tính, thì ngươi cũng biết các uẩn của bản ngã là thiếu vắng bản ngã, nghĩa là chúng thiếu tự tính.
Lại nữa, *Nhập Trung Luận Thích* (*Madhyamakāvatāra-bhāṣya*) của ngài Nguyệt Xứng dạy rằng:[1]

> Các Thanh văn và Duyên giác đi theo các giáo huấn Tiểu thừa là không chính xác bởi vì các vị đó nắm bắt một nền tảng bên trong các pháp, như sắc chẳng hạn. Do đó, các vị thậm chí còn không biết nhân vô ngã. Đó là vì các vị bám chấp lấy các định danh về các uẩn, là cơ sở được định danh như bản ngã. [*Bảo Hành Vương Chính Luận* {*Ratnāvalī* } của ngài Long Thọ] dạy rằng:[2]
>
> > Chừng nào mà ngươi còn cưu mang về các uẩn
> > Thì lúc đó con còn cưu mang chúng như ”cái Ta”.

Như vậy, ngài nói rằng nếu ngươi không nhận biết được các uẩn thiếu tự tính, thì ngươi sẽ không nhận biết được nhân vô ngã.

Nghi vấn: Nếu cùng một sự tỉnh giác vốn biết được con người thiếu vắng tự tính cũng biết được rằng các uẩn thiếu vắng tự tính, thì ở đây có sự ngụy biện – hai sự tỉnh giác vốn biết được hai loại vô ngã sẽ phải như nhau. Tuy nhiên, bởi vì pháp {hiện tượng} và cá nhân {con người} khác biệt nhau nên các tỉnh giác

---

[1]BA257 *Madhyamakāvatāra-bhāṣya* (MAVbh), La Vallee Poussin 1970b: 20.5-9; P5263:111.2.3-4.
[2]BA258 *Ratnāvalī* (Ra) {Bảo Hành Vương Chánh Luận}: 1.35ab, Hahn 1982:14-15; Dunne và McClintock 1997:14; P5658:174.3.6-7

biết được chúng thiếu sự tồn tại tự tính cũng phải khác biệt nhau, cũng giống như trường hợp các tỉnh giác biết được sự vô thường của một cái nồi và sự vô thường của một cái cột. Nếu tỉnh giác biết được cá nhân không có tự tính *không* biết được rằng các uẩn không có tự tính, thì làm sao Nguyệt Xứng lại có thể cho rằng người ta sẽ biết các uẩn không có tự tính khi biết được rằng nhân vô ngã?

Đáp: Bởi vì chúng tôi không khẳng định điều này nên ta sẽ giải đáp câu hỏi cuối cùng của ngươi. Tỉnh giác biết được cá nhân thiếu tự tính sẽ không nghĩ: "Các uẩn không tồn tại một cách tự tính". Tuy nhiên, không dựa vào bất kỳ điều gì khác, chính sự tỉnh giác này lại có thể dẫn đến tri kiến chắc chắn rằng các uẩn thiếu tự tính, từ đó, loại bỏ việc thật chất hóa về sự tồn tại tự tính vốn được gán đặt thêm trên các uẩn. Vì thế, ngài Nguyệt Xứng đã nói rằng nếu ngươi biết cá nhân không tồn tại trên cơ sở tự tính, thì ngươi cũng sẽ biết rằng các uẩn không hiện hữu trên cơ sở tự tính. [578] Lại nữa, luận giải của ngài Phật Hộ đối với *Căn Bản Trung Luận* dạy rằng:[1]

> Điều được gọi là các sở hữu của ngã có tên là "điều vốn thuộc về bản ngã". Bản ngã đó không tồn tại; nếu nó không tồn tại thì việc nói đến các điều gì thuộc về nó làm sao mà đúng được?

Đây là cách mà ngươi nên hiểu về điều này. Ví dụ như khi quán chiếu rằng đứa con của người đàn bà hiếm muộn không hiện hữu, chính sự tỉnh giác đó không nghĩ rằng "Đôi tai, v.v…, của đứa nhỏ đó không tồn tại". Tuy nhiên, sự tỉnh giác đó lại có thể loại bỏ bất kỳ ý nghĩ thật chất hóa nào có thể hình dung rằng đôi tai của nó hiện hữu. Tương tự vậy, khi ngươi biết rằng bản ngã

---

[1]BA259 *Buddhapālita-mūlamadhyamaka-vṛtti* (Bpālita) {*Phật Hộ Căn Bản* Trung Quán *Luận Thích*} ở MMK: 18.2, Lindtner 1981:201; D3842: Tsa 240b2

không tồn tại trong thực tại, ngươi sẽ chấm dứt mọi ý niệm rằng đôi mắt, v.v…, của nó tồn tại trong thực tại.

Phản biện: Có những Phật tử theo chủ trương nền tảng[1] cho rằng con người hiện hữu như một sự gán tên; họ không thừa nhận rằng con người hiện hữu về phương diện chân đế. Do đó, ngay cả họ cũng sẽ biết rằng đôi mắt, vân vân, không hiện hữu trên cơ sở tự tính.

Đáp: Ngươi đang tranh luận rằng bởi vì họ khẳng định các đối tượng thô lậu, như đôi mắt và các mầm non, tồn tại như các sự gán tên, nên họ sẽ biết rằng các đối tượng đó không hiện hữu trên cơ sở tự tính. Nếu ngươi thừa nhận như vậy thì ngươi lại mâu thuẫn với chính sự khẳng định của ngươi khi cho rằng họ là các nhà Bản Chất Luận, là những người cổ vũ sự thật hữu. Nếu các nhà Bản Chất Luận đã hiểu biết về sự thiếu vắng tự tính, thì thật không cần thiết để các nhà Trung Quán chứng minh cho họ rằng mầm non là thiếu vắng sự thật hữu. Hơn nữa, quá trình hoàn tất một hành vi thiện đức hay bất thiện đức là một dòng tương tục, và nếu các nhà Bản Chất Luận đã thừa nhận rằng một dòng tương tục thiếu vắng tự tính, thì tại sao họ lại thách đố các nhà Trung Quán về lập thuyết cho rằng một dòng tương tục, tựa như một giấc mơ, thiếu vắng sự thật hữu? Tuy nhiên, đây là điều mà chúng ta tìm thấy trong tiểu luận của Sư Tử Hiền về *Hiện Quán Trang Nghiêm Luận*: (*Abhisamayā-laṃkāra-vṛtti*)[2]

> [Các nhà Bản Chất Luận nói với các nhà Trung Quán chúng ta rằng:] Nếu tất cả mọi hiện tượng đều tựa như những giấc mơ thì thập bất thiện nghiệp, hạnh bố thí vân vân sẽ không

---

[1]BA260 A *dngos po yod par smra ba,* "người ủng hộ thật hữu" thường được viết tắt trong Tạng ngữ thành *dngos smra ba*, và được diễn giải ở đây như là "nhà bản chất luận" {hay nhà thiết yếu luận}

[2]BA261 *Abhisamayā-laṅkāra-vṛtti* P5191:291.4.3-4.

hiện hữu. Do đó, ngay cả khi ngươi không ngủ, sẽ tưởng chừng như ngươi lại đang ngủ.

Vì vậy, có một sự khác biệt lớn lao giữa hệ tư tưởng của một nhà Bản Chất Luận và hệ tư tưởng của một nhà Trung Quán đối với việc liệu rằng các pháp có hiện hữu hay không, về cả phương diện thường tục lẫn phương diện tối hậu? Điều mà họ xem là hiện hữu thường tục thì rốt cuộc là hiện hữu tối hậu theo quan điểm Trung Quán và điều mà họ xem là hiện hữu một cách tối hậu thì chỉ hiện hữu một cách ước lệ theo các nhà Trung Quán. [579] Chẳng có gì mâu thuẫn ở đây cả. Do đó, ngươi cần phải rút ra những điểm khác biệt.

Hơn nữa, mặc dù *con người tồn tại một cách gán đặt* của những Phật tử theo chủ trương nền tảng này và *con người tồn một cách gán đặt* của đại sư Nguyệt Xứng đều giống nhau về tên gọi, nhưng ý nghĩa của chúng lại không giống nhau. Bởi vì ngài Nguyệt Xứng cho rằng các nhà Bản Chất Luận này không có tri kiến về nhân vô ngã. Điều này là do ngài khẳng định rằng nếu ngươi không hiểu biết rằng pháp vô ngã, thì người cũng không hiểu biết rằng nhân vô ngã. Do đó, ngài Nguyệt Xứng khẳng định rằng những người này sẽ tiếp tục nắm bắt con người là tồn tại một cách nền tảng cho đến chừng nào họ chưa buông bỏ giáo thuyết cho rằng các uẩn là hiện hữu một cách nền tảng. Vì vậy, các nhà Bản Chất Luận không biết được rằng con người không tồn tại một cách tối hậu.

Chương 10: Nhận Diện Sai Đối Tượng Bị Phủ Định

(b") Xác định thực tế của thực tại
(1") Nhận diện đối tượng bị phủ định bởi lập luận
(a)) Tại sao đối tượng của sự phủ định phải được nhận diện một cách cẩn thận
(b)) Việc bác bỏ các hệ thống khác vốn chỉ bác bỏ mà thiếu việc nhận diện đối tượng bị phủ định
(1)) Nội hàm bác bỏ sự nhận diện của đối tượng bị phủ định quá rộng
(a')) Nêu các khẳng định của phía khác
(b')) Chỉ ra các khẳng định đó là sai lạc
(1')) Chỉ ra rằng các hệ thống đó mâu thuẫn với tính đơn nhất của Trung Quán.
(a")) Việc nhận diện tính năng đặc trưng của Trung Quán

(b") Xác định thực tế của thực tại
Phần xác định thực tế quan điểm về thực tại có 3 đề mục:

1. Việc nhận diện đối tượng bị phủ định bởi lập luận (Các chương 10-17)
2. Liệu rằng có nên thực hiện sự phủ định đó với một thủ tục Y Tự Khởi hay với thủ tục Cụ Duyên (Các chương 18-21)
3. Cách sử dụng thủ tục đó để tạo nên quan điểm triết lý đúng đắn trong dòng tâm thức các ngươi (Các chương 22-24)

(1") Nhận diện đối tượng bị phủ định bởi lập luận
Phần này có 3 tiểu mục:

1. Tại sao đối tượng của sự phủ định phải được nhận diện một cách cẩn thận
2. Việc bác bỏ các hệ thống khác vốn chỉ bác bỏ mà thiếu việc nhận diện đối tượng bị phủ định (Các chương 10-16)
3. Cách thức hệ thống của chúng tôi nhận diện đối tượng của sự phủ định (Chương 17)

(a)) Tại sao đối tượng của sự phủ định phải được nhận diện một cách cẩn thận

Để chắc chắn rằng một người nào là không hiện diện, các ngươi phải biết người vắng mặt này. Tương tự như vậy, để chắc chắn về ý nghĩa của "vô ngã" hay "thiếu vắng tự tính, các ngươi phải cẩn thận xác định tự ngã, hoặc bản chất cố hữu là không tồn tại. Vì nếu không có một khái niệm rõ ràng về đối tượng bị phủ định, thì các ngươi cũng sẽ không có kiến thức chính xác về sự phủ định của nó. Vì *Nhập Bồ-đề Hành Luận* của ngài Tịch Thiên dạy[1]:

> Nếu không có liên hệ với các thực thể được quy gán cho
> Các ngươi sẽ không thấu hiểu sự vắng mặt của thực thể đó.

Có vô hạn phân hóa trong số các đối tượng của phủ định, nhưng chúng đều đến cùng một gốc; khi các ngươi bác bỏ điều này, thì các ngươi bác bỏ tất cả các đối tượng của phủ định. [580] Hơn nữa, nếu các ngươi để chừa một số còn lại, không bác bỏ nền tảng sâu xa nhất và tinh tế nhất của đối tượng của phủ định, thì sau đó các ngươi sẽ rơi vào một thái cực của sự hiện hữu thật sự. Các ngươi sẽ bám chấp vào ý tưởng về các pháp thật sự, bởi đó các ngươi sẽ không thể thoát khỏi luân hồi. Nếu các ngươi thất bại trong việc giới hạn đối tượng của sự phủ định và mở rộng sự bác bỏ quá mức, thì các ngươi sẽ mất niềm tin vào các tiến triển nhân quả của duyên khởi, từ đó rơi vào cực đoan hư vô. Quan

[1]BA262 BCA: 9.140ab; P5272: 260.4.5. Thuật ngữ "thực thể" dịch từ *dngos po, bhava*.

điểm hư vô này sẽ dẫn các ngươi đến sự tái sinh trong một giới đau khổ. Vì vậy, thật là quan trọng để nhận diện đối tượng của phủ định một cách cẩn thận, vì nếu nó không được nhận diện, thì các ngươi chắc chắn sẽ phát triển hoặc một cái nhìn hư vô hoặc thường hằng.

(b)) Việc bác bỏ các hệ thống khác vốn chỉ bác bỏ mà thiếu việc nhận diện đối tượng bị phủ định

Ở đây có hai phần:

1. Nội hàm bác bỏ sự nhận diện của đối tượng bị phủ định quá rộng (Các chương 10-15)
2. Nội hàm bác bỏ sự nhận diện của đối tượng bị phủ định quá hẹp (Chương 16)

(1)) Nội hàm bác bỏ sự nhận diện của đối tượng bị phủ định quá rộng

Ở đây có hai phân mục:

1. Nêu ra các khẳng định của những phía khác
2. Chỉ ra rằng các khẳng định đó là sai (Các chương 10-15)

(a')) Nêu ra các khẳng định của những phía khác

Hầu hết những ai hôm nay tự cho là chỉ dạy về ý nghĩa của Trung Quán đều bảo rằng tất cả các pháp trải từ sắc cho đến nhất thiết trí đều bị bác bỏ bằng cách phân tích hợp lý về việc liệu rằng sự sinh khởi và v.v... có tồn tại như một thực tại riêng của chúng {tự tồn} hay không. Vì khi lý lẽ phân tích bất cứ điều gì được đưa ra, thì thậm chí không có đến một hạt tử có thể đứng vững được trước phân tích. Ngoài ra, tất cả bốn cách khả dĩ cho một pháp nào đó có thể được sinh khởi – như là một hậu quả hiện hữu, một hậu quả không tồn tại, và v.v... – đều bị bác bỏ, và lại không có gì mà không được bao gồm trong bốn cách đó.
Hơn nữa, những người này khẳng định rằng trí tuệ siêu việt của một thánh giả vốn lĩnh hội thực tại nhận thức về sự sinh khởi, sự

hoại diệt, sự trói buộc, sự giải thoát, và v.v… tối thiểu đều như là không tồn tại.Vì vậy, vì các pháp phải đơn thuần y như là trí huệ siêu việt này thấy biết về chúng, nên sự sinh khởi và v.v… đều không tồn tại.

Khi chúng tôi khẳng định rằng việc sinh khởi và v.v… có tồn tại, những người này đặt nghi vấn: "Có phải các pháp này có khả năng đứng vững trước phân tích luận lý về thực tại của chúng? Nếu thế, thì sẽ có những thứ có thể đứng vững được trước phân tích luận lý, và do đó sẽ có những thứ thực sự tồn tại {thật hữu}. Nếu không, thì làm thế nào khả dĩ cho một pháp nào đó đã bị bác bỏ một cách luận lý tồn tại được? "

Tương tự, khi chúng tôi cho rằng sự sinh khởi và v.v… tồn tại, thì những người này đặt câu hỏi: "Nhận thức hiệu quả có xác lập chúng hay không?" [581] Nếu chúng ta cho rằng có, thì họ trả lời rằng vì trí huệ siêu việt lĩnh hội thực tại nhận thức sự sinh khởi như là không tồn tại, nên không có khả năng cho trí huệ đó xác lập sự sinh khởi. Hơn nữa, nếu chúng ta tranh luận rằng sự sinh khởi được xác lập bởi các thức thường tục như nhãn thức, nhĩ thức, v.v… thì họ trả lời rằng các thức thường tục như vậy không thể nào là các nhận thức hiệu quả xác lập sự sinh khởi, bởi vì các nguồn kinh điển bác bỏ tuyên bố rằng những thức thường tục đó là các nhận thức hiệu quả. *Định Vương Kinh* nói:[1]

> Nhãn, nhĩ, tỉ thức là không hiệu quả
> Thiệt, thân, và ý thức cũng không là các nhận thức hiệu quả.
> Nếu các thức thụ cảm này là các nhận thức hiệu quả,
> Thì thánh đạo sẽ là gì để cho mọi người dùng đến?

Ngoài ra, *Trung Luận* của Nguyệt Xứng cho biết[2]: "Cả thế giới là không hiệu quả theo bất kỳ phương cách nào". Họ tranh luận rằng chúng ta không thể nói rằng sự sinh khởi tồn tại mà không

---

[1]BA263 SR: 9.23, Vaidya 1961a: 47; P795: 283.5.1-2.

[2]BA264 MAV: 6.31a, La Vallee Poussin 1970b: 112.18. Được trích và chú giải ở LRCM: 613.

có sự xác lập hiệu quả, vì tự chính chúng ta không khẳng định điều này và điều đó không hợp lý.
Họ cũng tranh luận rằng nếu chúng ta khẳng định sự sinh khởi, vì nó không thể được khẳng định một cách tối hậu trong Trung Quán, nên chúng tôi sẽ phải khẳng định nó một cách thường tục, nhưng điều đó là không hợp lý bởi vì *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng cho biết:[1]

> Luận điểm trong đó cho thấy rằng sự sinh khởi từ chính nó và từ vật khác
> Là không đứng vững trong bối cảnh của thực tại tối hậu
> Cũng cho thấy rằng sự sinh khởi thì không đứng vững ngay cả một cách thường tục.
> Nếu thế, luận điểm gì sẽ chứng minh cho sự sinh khởi mà ngươi đang tin tưởng?
> Vì vậy, họ nói rằng luận điểm bác bỏ sự sinh khởi tối hậu cũng bác bỏ sự sinh khởi thường tục.

Hơn nữa, những người này nói rằng nếu chúng ta khẳng định sự sinh khởi tồn tại bất chấp việc thiếu vắng một hậu quả vốn được sinh khởi từ cáchbất kỳ trong bốn cách – từ chính nó, từ một vật khác, và v.v...– thì khi chúng ta cố gắng để thực hiện việc bác bỏ Trung Quán về sự sinh khởi thông qua việc thẩm tra bốn phương cách lựa chọn đó, chúng ta sẽ thất bại.[2] Vì tự chính chúng ta đã cho phép một loại sinh khởi mà vốn không thuộc về bốn cách đó.
Ngoài ra, họ nói rằng nếu có sự sinh khởi từ cách bất kỳ trong bốn cách đó, thì nó sẽ phải là sự sinh khởi từ một nguyên nhân vốn là một cái gì đó khác hơn là hậu quả, vì chúng ta không chấp nhận ba cách còn lại [sinh khởi từ tự nó, từ cả hai: tự nó và

[1] BA265 MAV: 6.36, La Vallee Poussin 1970b: 122.14-17.
[2] BA266 Chỉ đến điều được gọi là luận điểm mảnh vỡ kim cương được dẫn xuất từ chương một *Căn Bản Trung Quán* của Long Thọ.

vật khác, hay không có nguyên do][1]. Tuy nhiên, điều này là không hợp lý vì *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng nói:[2] "Sự sinh khởi từ một vật khác không tồn tại ngay cả trong thế giới này".

Do đó, những người này nói rằng các ngươi không nên thêm vào từ ngữ đặc tính "tối hậu" khi bác bỏ sinh khởi, vì rõ ràng *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng bác bỏ việc bổ sung đặc tính này. Trong số những người tranh luận theo cách này, có một số nói rằng họ không chấp nhận sinh khởi và v.v… ngay cả một cách thường tục, trong khi những người khác chấp nhận rằng sự sinh khởi và v.v… tồn tại một cách thường tục. [582] Tuy nhiên, tất cả họ đều cho ý kiến liều lĩnh và tranh luận: "Không thể phủ nhận rằng hệ thống của đại sư Nguyệt Xứng là một sự bác bỏ hợp lý về bản chất nền tảng hoặc tự tính, vì ngài bác bỏ sự hiện hữu nội tại trong nội dung của cả Nhị Đế. Vì vậy, nếu một pháp nào đó không tồn tại một cách tự tính, thì làm thế nào nó có thể tồn tại? Do đó, việc thêm vào tiêu chí "tối hậu" lên đối tượng của sự phủ định chỉ là thủ tục trong hệ thống Trung Quán Y Tự Khởi. "

(b')) Chỉ ra rằng các khẳng định đó là sai

Ở đây có hai phần:

1. Chỉ ra rằng các hệ thống đó mâu thuẫn với tính đơn nhất của Trung Quán (Các chương 10-11)
2. Chỉ ra rằng phê phán Trung Quán không phá hủy sự tồn tại ước lệ (Các chương 12-15)

(1')) Chỉ ra rằng các hệ thống đó mâu thuẫn với tính đơn nhất của Trung Quán

Ở đây có 3 mục:

---

[1]Bốn cách sinh khởi này còn được gọi tương ứng là tự sinh, tha sinh, tự tha sinh và vô duyên sinh.

[2]BA267 MAV: 6.32d, La Vallee Poussin 1970b: 114.4.

1. Nhận diện tính năng đặc trưng của Trung Quán (Các chương 10-11)
2. Chỉ ra rằng các hệ thống đó mâu thuẫn với tính năng đặc trưng của Trung Quán (Chương 11)
3. Làm thế nào Trung Quán trả lời cho những người phủ nhận tính năng đặc trưng của Trung Quán (Chương 11)

(a")) Nhận diện tính năng đặc trưng của Trung Quán

Lục Thập Tụng Như Lý Luận {*Yukti-ṣaṣṭhikā*} của Long Thọ dạy: [1]

Thông qua công đức này, xin cho tất cả chúng sinh
Tích lũy hết các tư lương công đức và trí tuệ
Rồi thành tựu hai hóa thân siêu việt
Khởi sinh từ công đức và trí tuệ đó.

Điều này có nghĩa rằng các môn đệ là những ai tiến bộ bằng con đường Đại Thừa tối cao, khi đạt được mục tiêu của họ, sẽ đạt được cả hai hiện thân tuyệt vời của Pháp thân và Sắc thân. Sự thành tựu này, như đã giải thích trước đó,[2] được dựa trên việc họ đã tích lũy các bồ tư lương không thể đo lường về công đức và trí tuệ siêu việt trên lộ trình này, hai bồ tư lương trong phương tiện và trí huệ là bất khả phân. Điều đó, đến lượt, chắc chắn dựa trên việc đạt đến tri kiến chắc chắn về sự phân hóa của các pháp. Tri kiến thâm diệu này hiểu rằng mối quan hệ giữa nhân và quả – nhân và quả thường tục – là việc các quả lợi ích và tai hại cụ thể đều khởi lên từ các nhân cụ thể. Đồng thời, các tích lũy về công đức và trí tuệ cũng chắc chắn dựa trên việc đạt được tri kiến chắc chắn về bản chất thực sự của các hiện tượng. Điều này có nghĩa là đạt đến một sự chắc chắn thâm sâu rằng tất cả các pháp đều thiếu vắng ngay cả một hạt tử nhỏ bé về bản chất nền

[1]BA268 *Yukti-ṣaṣṭhikā* (YS): 60, Lindtner, 1982:160; P5225:12.2.5-6.
[2]BA269 LRCM: 340-356.

tảng hoặc tự tính. Trong cả phương tiện và trí tuệ, từ sâu thẳm trái tim của các ngươi, thì tri kiến chắc chắn về cả sự phân hóa lẫn về bản chất thực sự là cần thiết, bởi vì không có chúng thì không thể thực hành toàn bộ lộ trình tu tập. [583]

Đây là chìa khóa cho lộ trình dẫn đến sự thành tựu về hai thân {sắc và pháp thân} khi kết quả đạt được; việc các ngươi làm đúng hay không phụ thuộc vào cách các ngươi xác lập quan điểm triết lý của mình về tình huống cơ bản. Cách để xác lập quan điểm đó là đạt đến tri kiến chắc chắn về Nhị Đế như ta vừa giải thích chúng.[1] Ngoại trừ các nhà Trung Quán, những người khác không hiểu làm thế nào để giải thích hai chân lý này {Tục Đế và Chân Đế} là không mâu thuẫn; họ nhìn thấy chúng như là một khối lớn của những mâu thuẫn. Tuy nhiên, các nhà thiện xảo sở hữu về sự vi tế, trí huệ và sự thông tuệ quảng đại – được gọi là các nhà Trung Quán – đã vận dụng sự tinh thông về kỹ năng của họ cho việc thấy biết Nhị Đế để xác lập chúng mà thậm chí không một dấu vết nhỏ nhất của sự mâu thuẫn. Bằng cách này, họ đạt đến ý nghĩa cuối cùng của những gì Đấng Chiến Thắng dạy. Điều này mang lại cho họ một ý nghĩa tuyệt vời về sự tôn kính đấng Tôn Sư và giáo pháp của ngài. Từ sự tôn kính đó, họ ngôn thuyết với sự chân thành hoàn toàn, cất cao tiếng nói của mình lặp đi lặp lại: "Này các ngươi, những người khôn ngoan, ý nghĩa của tánh Không – tức sự trống rỗng về tự tính – là duyên khởi {sinh khởi phụ thuộc}; điều đó không có nghĩa rằng các pháp không tồn tại, điều đó không có nghĩa là chúng là trống rỗng về năng lực hoạt hóa[2]".

---

[1]BA270 LRCM: 579-582.

[2]Thuật ngữ *hoạt hóa* hay có sách dịch là *chức năng* ở đây chỉ khả năng biến đổi về trạng thái hay các tương tác bên trong và ngoài của một đối tượng về các mặt cấu thành hay vận hành của đối tượng đó. Sự hoạt hóa xảy theo từng thời điểm vô cùng chóng vánh. Các hoạt hóa của một sự kiện là dạng thể hiện của tiến trình (hay tiến hóa) nhân quả liên quan đến sự kiện đó. Trong vũ trụ, không có pháp hữu vi nào không hoạt hóa.

Các học giả Bản Chất Luận Phật giáo có thể có sự trui rèn tuyệt vời trong nhiều chủ đề tu học, nhưng họ không chấp nhận quan điểm Trung Quán, và tranh luận của họ với các nhà Trung Quán như sau: "Nếu tất cả các hiện tượng là trống rỗng, với việc thiếu bất kỳ bản chất nền tảng hoặc tự tính, thì tất cả các giáo pháp về luân hồi và Niết-bàn – trói buộc, tự do, và v.v… là không thể đứng vững". *Căn Bản Trung Luận* của Long Thọ tuyên thuyết về quan điểm của họ:[1]

> Nếu tất cả điều này là trống rỗng,
> Sẽ không có sinh khởi và không có sự rã tan;
> Nó kéo theo rằng với các ngươi
> Tứ Diệu Đế sẽ không tồn tại.

Họ nói rằng nếu điều này là trống rỗng về tự tính, thì sự sinh khởi, sự hủy diệt và Tứ Diệu Đế sẽ không thể đứng vững được. *Hồi Tránh Luận* (*Vigraha-vyāvartanī*) của Long Thọ cũng nói về một phản đối của nhà Bản Chất Luận:[2]

> Nếu tất cả các pháp
> Là hoàn toàn không có tự tính,
> Thì lời của các ngươi cũng không có tự tính
> Và không thể bác bỏ tự tính. [584]

Họ nói rằng nếu ngôn từ thiếu vắng tự tính, thì họ không thể bác bỏ tự tính mà cũng không chứng minh được sự vắng mặt của nó. Họ lập luận từ giả thiết rằng nếu không có tự tính, thì các tác nhân và các đối tượng của sự sinh khởi là không thể đứng vững, và cũng không là tiến trình phản bác và chứng minh. Do đó họ tranh luận với chúng tôi trên cơ sở rằng những luận điểm bác bỏ tự tính sẽ bác bỏ luôn tất cả sự hoạt hóa. Vì vậy, khi nhà Bản

[1] BA271 MMK: 24.1; D3824: Tsa 14b4.

[2] BA272 *Vigraha-vyāvartanī* (VV): 1, Johnston and Kunst, 1990:3; P5228:14.3.5.

Chất Luận và Trung Quán tranh luận về các tôn chỉ khác nhau của họ, thì họ tranh luận riêng biệt về việc liệu tất cả các giáo pháp về luân hồi và Niết-bàn có thể phù hợp với những thứ vốn trống rỗng về tự tính hay không.

Do đó, tính năng kỳ biệt của Trung Quán là khả năng tiếp thu tất cả các giáo pháp về luân hồi và Niết-bàn - của các tác nhân và các đối tượng của sự sinh khởi, sự bác bỏ, sự chứng minh, và v.v… - trong sự vắng mặt thậm chí ở mức một hạt tử của bản chất nền tảng hoặc tự tính. Chương 24 *Căn Bản Trung Luận* của Long Thọ nói:[1]

> Việc cho là Quy mậu tin tưởng sai lầm rằng tất cả là không đứng vững
> Là không đúng về tánh Không;
> Do vậy, từ bỏ tính Không, như các ngươi có,
> Thì không đúng cho ta.
>
> Đối với những người mà tính Không là hợp lý
> Thì mọi thứ là hợp lý;
> Đối với những người mà tánh Không không hợp lý
> Thì không có gì là hợp ý

Long Thọ nói rằng các ngụy biện viện dẫn bởi các nhà Bản Chất Luận, chẳng hạn như, "Nếu tất cả những điều này đều là trống rỗng, thì sẽ không có việc phát khởi và không có sự hủy diệt ...", không áp dụng được đối với những người ủng hộ sự vắng mặt của tự tính. Hơn nữa, ngài cũng nói rằng những thứ như sự sinh khởi và sự tan rã là khả biện trong lập thuyết về sự trống rỗng của tự tính, trong khi chúng lại bất khả biện hộ trong lập thuyết

---

[1] BA273 MMK: 24.13-14, de Jong 1977: 35; D3824: Tsa 15a3-4. Lưu ý rằng trong 24.14 Ngài Long Thọ chuyển đổi từ việc dùng thuật ngữ śūnya (trống rỗng) sang śūnyatā (tính Không) được xác định bởi việc định lường. Cả hai được dịch từ Tạng ngữ như là *stong pa nyid*.

rằng các hiện tượng là không trống rỗng về tự tính. *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng trích dẫn đoạn văn đó và giải thích:[1]

> Không chỉ điều ngụy biện được biểu thị về quy mậu được khẳng định bởi các nhà Bản Chất Luận hoàn toàn không áp dụng được cho lập thuyết của chúng tôi, mà cũng đúng là trong lập thuyết của chúng tôi thì tất cả các giáo pháp về Tứ Diệu Đế, v.v... đều đúng đắn. Để cho thấy điều này, Long Thọ nói, "Đối với những người mà tính Không là hợp lý ..."

Chương hai mươi sáu trong *Căn Bản Trung Luận* của Long Thọ dạy các giai đoạn của sự sinh khởi trong tiến triển về phía thuận của thập nhị nhân duyên và các giai đoạn của sự hoại diệt trong tiến trình đảo ngược.[2] [585] Hai mươi lăm chương khác chủ yếu bác bỏ tự tính. Chương hai mươi bốn phân tích Tứ Diệu Đế. Nó chứng minh một cách chi tiết rằng không một giáo thuyết nào về luân hồi và Niết-bàn - sự phát sinh, tan rã, v.v... – là hữu lý trong bối cảnh của sự không trống rỗng về tự tính, và cách thức mà tất cả những điều đó đều hợp lý trong khuôn khổ trống rỗng về tự tính. Do đó, các ngươi phải biết làm thế nào để vận dụng các tương quan của chương hai mươi bốn lên các chương khác
Vì vậy, những người hiện tự nhận là chỉ dạy ý nghĩa của Trung Quán thì thực sự đang cung cấp lập thuyết của các nhà Bản Chất Luận khi họ cho rằng tất cả các nhân và quả - như các tác nhân và các đối tượng của sự sinh khởi - là không thể thiếu vắng tự tính. Do đó, Long Thọ, vị Hộ Pháp bảo lưu rằng người ta phải truy tầm sự trống rỗng về tự tính và Trung Đạo trên chính cơ sở của những giáo pháp về nhân quả - đó là, sự sinh khởi và sự hoại diệt của các hậu quả đặc thù phụ thuộc vào các nhân và duyên

---

[1]BA274 PPs: 500.1-3; D3796: Ha 116a2-2. Đây là đoạn chuyển mục giữa MMK: 24.13 và 24.14.

[2]BA275 Thập Nhị Nhân Duyên được giải thích ở LRCM: 257 (Great Treaties 2000:324-325) và ở chú giải BA63.

đặc thù. Chương hai mươi bốn [trong *Căn Bản Trung Luận* của Long Thọ] nói:[1]

Điều mà khởi sinh phụ thuộc
Ta giải thích là Không.
Đây [tính Không] là định danh phụ thuộc;
Đây chính là Trung Đạo.

Bởi vì không pháp nào
Vốn không khởi sinh phụ thuộc,
Không có hiện tượng nào
Mà không phải là Không

Như vậy, Long Thọ nói rằng các sinh khởi phụ thuộc {duyên khởi} nhất thiết trống rỗng về tự tính. Đừng dùng tuyên thuyết này một cách sai lạc hoàn toàn bằng việc tự cho rằng điều gì được sinh khởi phụ thuộc vào các nhân và duyên phải tồn tại một cách tự tính. Tương tự, Long Thọ trong *Hồi Tránh Luận* nói:[2]

Đối với bất cứ ai mà tính Không là hợp lý,
Thì tất cả các pháp đều hợp lý;
Đối với bất cứ ai mà tính Không là vô lý,
Thì không có điều gì là hợp lý.

Con cúi đầu trước đức Phật,
Bậc Tôn Sư vô đẳng đẳng.

---

[1]BA276 MMK: 24.18-19, D3824: Tsa 15a6-7.

[2]BA277 W: 70 và việc hồi hướng kết thúc; P5228:15.4.7-8. Johnston và Kunst 1990:52-53. Hồi hướng kết thúc cũng có trong Vigraha-vyāvartanī-vṛtti (VVv), P5232: 64.3.8-64.4.1. Việc trình bày của Tsongkhapa như là *gang zhig stong dang rten 'byung dang* thay cho *gang zhig stong dang rten 'byung dag* được hỗ trợ bởi Tạng ngữ và từ PPs: 504.15-16, vốn nói rằng tính Không, sự định danh phụ thuộc, và Trung Đạo là các tên gọi khác nhau của Duyên khởi.

Người đã dạy tính Không, duyên khởi,
Và Trung Đạo chỉ cùng một giáo nghĩa mà thôi.

Ngoài ra, Long Thọ trong *Thất Thập Không Tánh Luận* (*Śūnyatā-saptati*) nói:[1]

Như Lai Vô Đẳng Đẳng đã dạy
Rằng bởi vì tất cả các pháp
Đều trống rỗng về tự tính,
Nên các pháp đều khởi sinh sinh phụ thuộc. [586]

Cũng vậy, *Lục Thập Tụng Như Lý Luận của* Long Thọ:[2]

Những ai bám víu vào tự ngã hoặc vào thế giới
Như thể chúng không hề phụ thuộc
Bị quyến rũ bởi các quan điểm cực đoan
Về vĩnh cửu và về vô thường.

Những ai cho rằng các pháp phụ thuộc
Hiện hữu trong thực tại
Làm sao họ tránh được các ngụy biện
Về vĩnh cửu và v.v...?

Những ai cho rằng các pháp phụ thuộc,
Như ánh trăng chiếu mặt trên nước,
Không thật cũng không hư
Không bị quyến rũ bởi tà kiến.

---

[1]BA278 *Śūnyatā-saptati* 68; P5227:14.2.5-6; Lindtner 1982: 64. P5227 khác với ngôn từ trong *Śūnyatā-saptati-vṛtti* (*Thất Thập Không Tính Luận Thích*) của Long Thọ, P5231: 57.2.5. Tsongkhapa trích dẫn ở đây từ bản *Thất Thập Không Tính Luận Thích*. Ngài rõ ràng đọc đoạn điều chỉnh *kyis* to *kyi* trong dòng thứ hai và *de to phyir* từ dòng thứ ba.

[2]BA279 YS: 43-45; P5225: 12.1.1-2; Lindtner 1982:114. Vị trí của thuật ngữ *de dag gis ni,* được Tsongkhapa đọc là *gang dag gis ni*.

Còn nữa, *Xưng Tán Thế Tôn* (*Lokātīta-stava*) của Long Thọ nói:[1]

> Luận lý gia cho rằng sự khổ
> Được sinh khởi từ chính nó, hoặc từ vật khác kia,
> Hoặc từ cả hai, hoặc không có nguyên nhân;
> Ngài thuyết nó phát sinh phụ thuộc.
>
> Người cho rằng bất cứ điều gì
> Phát sinh phụ thuộc là Không,
> Không gì sánh nổi tiếng *sư tử hống* của người:
> Rằng: "Các pháp không tồn tại theo cách riêng của chúng!"

Vì vậy, Long Thọ nói rằng điều đó là chính xác bởi vì từ duyên khởi, các hiện tượng là trống rỗng về tự tính. Điều này giải thích rằng việc sinh khởi phụ thuộc là ý nghĩa của tính Không – điều đó nói lên rằng, sự vắng mặt của tự tính – là hệ thống duy nhất của Hộ Pháp Long Thọ.

Do đó, sinh khởi phụ thuộc không có nghĩa là việc chấp nhận tính Không, hay là sự vắng mặt của tự tính, cho tự bản thân mình với vai trò như một nhà Trung Quán, trong khi để lại các giáo pháp về nhân và quả khởi sinh phụ thuộc cho những người khác vì người ta không cảm thấy chịu với việc có các giáo pháp đó trong hệ thống của họ. Vì tuyên bố của Long Thọ trong *Căn*

[1]BA280 *Lokātīta-stava* 21-22, Lindtner 1982:134,136; D1120: Ka 69a7-bl. Hai dòng cuối của bài kệ 21 đọc là *rgyu med rtog ge pa yis 'dod/ khyod kyis rten cing 'brel bar gsungs* trong khi Lindtner đọc là *rgyu med par ni rtogge 'dod/khyod kyis brten nas 'byung bar gsungs.* Trong bài kệ 22 bản dịch Tạng từ Phạn ngữ theo nghĩa đen là *stong pa nyid* ("emptiness") thay vì *stong pa* ("trống rỗng"; xem chú giải 273 bên trên). Cũng trong kệ hai mươi hai *tnnyam med* (vô dẳng đẳng, vô song) được dịch từ Phạn ngữ nó vốn theo văn phạm cùng giống và số với thuật ngữ "Sư tử hống" đúng hơn là theo bản Tạng ngữ vốn sửa thành "ngươi".

Bản Trung Luận: "Đối với những người mà tính Không là hợp lý ...,"[1] có nghĩa rằng tất cả các việc sinh khởi phụ thuộc của luân hồi và Niết-bàn là chấp nhận được trong một hệ thống vốn dạy về sự vắng mặt của tự tính.

[1]BA281 MMK: 24.14, được trích dẫn ở LRCM: 584.

Chương 11: Duyên Khởi và Tánh Không

(b")) Chỉ ra rằng các hệ thống đó mâu thuẫn với tính năng đặc trưng của Trung Quán
(c")) Làm thế nào Trung Quán trả lời cho những người phủ nhận tính năng đặc trưng của Trung Quán

ॐ

Bằng cách nào tất cả luân hồi và Niết-bàn đều tương thích {khả dĩ} trong một hệ thống khẳng định tính Không? Như ta sẽ giải thích dưới đây, những người ủng hộ quan điểm rằng tất cả các pháp là trống rỗng tự tính tranh luận rằng điều này là có thể vì lý do: việc sinh khởi của các pháp phụ thuộc vào các nhân và duyên. [587]

Đây là sự thật, duyên khởi có thể đứng vững trong sự trống rỗng về tự tính, và khi duyên khởi là khả dĩ, thì đau khổ cũng khả dĩ, vì đau khổ chỉ có thể là thuộc tính của những gì phát sinh trong sự phụ thuộc vào nguyên nhân và điều kiện; nó không thể là thuộc tính của những gì không phát khởi một cách phụ thuộc. Khi đau khổ thật tồn tại, thì nguồn gốc mà từ đó nó phát sinh, sự diệt độ vốn làm ngừng đau khổ đó, và con đường dẫn đến những diệt độ đó là khả dĩ, do vậy, cả Tứ Diệu Đế tồn tại. Khi Tứ Diệu Đế tồn tại, thì có thể hiểu được, loại bỏ, và hiện thực hóa ba chân lý đầu tiên tương ứng, và có thể trau dồi đạo pháp thật sự; khi các thực hành như vậy tồn tại, thì tất cả mọi việc – Tam Bảo và v.v… - là khả dĩ. Như *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng nói:[1]

> Đối với những người mà tánh Không về tự tính của tất cả các pháp là hợp lý, thì tất cả mọi điều đã đang đề cập trên cũng hợp lý. Tại sao? Bởi vì chúng ta gọi sự phát sinh phụ

---

[1]BA282 PPs: 500.5-501.8; PPd: 422.7-423.10; D3796: Ha 166a3-b3.

thuộc là "Không"... do đó, duyên khởi là hợp lý trong một hệ thống mà trong đó tính Không là hợp lý ... và Tứ Diệu Đế là hợp lý cho những ai thấy duyên khởi là hợp lý. Tại sao? Bởi vì chỉ những gì phát khởi một cách phụ thuộc là có thể bị đau khổ, không phải những gì không phát sinh một cách phụ thuộc. Vì điều gì phát sinh phụ thuộc thì thiếu vắng bản chất cố hữu, thì đó là Không.

Một khi có đau khổ, thì nguồn gốc của đau khổ, sự chấm dứt đau khổ, và con đường dẫn đến sự chấm dứt đau khổ cũng là hợp lý. Vì vậy, việc hiểu biết thấu suốt về khổ đau, sự loại bỏ nguồn gốc {của nó}, sự hiện thực hóa của diệt độ, và sự nuôi dưỡng các đạo pháp cũng hợp lý. Khi có sự hiểu biết toàn diện, v.v… về các chân lý – sự khổ, nguồn gốc sự khổ, v.v… – thì thật hợp lý rằng sẽ có các thành quả tinh thần. Một khi có các thành quả, thì thật hợp lý để có những người vốn thành tựu được các thành quả đó; điều này đến lượt nó, hàm ý về khả năng của những ai đang tiếp cận và đạt được các thành quả đó. Một khi có những người tiếp cận và đạt được những thành quả này, thì Tăng đoàn là điều khả dĩ. [588]

Khi những chân lý cao quý tồn tại, thì giáo pháp siêu việt {Pháp} cũng là hợp lý, và khi Pháp và Tăng tồn tại, thì chư Phật cũng là khả dĩ. Vì vậy, Tam Bảo cũng khả dĩ.

Tất cả tri kiến thâm diệu về tất cả các pháp thế tục và siêu việt là khả dĩ. Hành vi thiện và bất thiện, các hậu quả từ đó [tái sinh hạnh phúc và đau khổ], và tất cả các thường tục của thế gian đều cũng khả dĩ. Vì vậy, theo cách đó, Long Thọ cho biết,[1]

Đối với những người mà tính Không là hợp lý

[1]BA283 MMK: 24.14ab, de Jong 1977:35. Bản Tạng ngữ thêm vào câu: "Điều này có nghĩa là do [hệ thống] mà trong đó việc trống rỗng về sự tồn tại tự tính của tất cả các pháp là phù hợp, tất cả các pháp được đề cập bên trên là phù hợp và tương thích.

Tất cả các pháp đều hợp lý ...

Nếu tính Không không hợp lý, thì duyên khởi sẽ không tồn tại, và vì vậy không có gì sẽ là hợp lý.

Vì vậy, các ngươi nên hiểu rằng "những gì hợp lý" và "những gì không hợp lý" ở đây chỉ đến việc liệu rằng các pháp đó tồn tại hay không. Như trích dẫn trước đây,[1] về một sự phản đối của các nhà Bản Chất Luận xuất hiện trong *Hồi Tránh Luận* của Long Thọ:

Nếu tất cả mọi thứ
Đều hoàn toàn không có tự tính,
Thì lời nói của các ngươi cũng không có tự tính
Và do đó không thể bác bỏ tự tính.

Đại sư Long Thọ trả lời rõ ràng rằng sự hoạt hóa {chức năng} là xảy ra được trong bối cảnh vắng mặt của tự tính. *Hồi Tránh Luận* dạy:[2]

Chúng ta đề xuất rằng duyên khởi
Của các pháp được gọi là "Không";
Rằng pháp mà khởi sinh phụ thuộc
Thì không có bản chất cố hữu.

Ngoài ra, *Hồi Tránh Luận Thích* (Vigraha-vyāvartanī-vṛtti) của Long Thọ nói:[3]

Không hiểu nổi tính Không của các pháp, ngươi, các nhà Bản Chất Luận, tìm một điều gì đó để chỉ trích và tranh luận

---

[1]BA284 LRCM: 583-584.

[2]BA285 v.v: 22; P5228:14.5.4-5. Cũng như là, Johnston và Kunst 1990: 55.

[3]BA286 v.vv, Johnston and Kunst 1990: 55-56; P5232: 59.5.7-60.1.6.

chống lại những nhà Trung quán, nói rằng: "Từ ngữ của các người thiếu vắng tự tính và do đó không thể bác bỏ tự tính của sự vật". Ở đây, trong Trung Quán, việc phát sinh phụ thuộc của các pháp là tính Không. Tại sao? Bởi vì chúng thiếu vắng tự tính. Những Pháp đó khởi sinh một cách phụ thuộc không liên quan với tự tính bởi vì chúng thiếu bản chất cố hữu. Tại sao? Bởi vì chúng dựa vào nhân và duyên. [589] Nếu mọi thứ có tự tính, thì chúng sẽ tồn tại ngay cả khi không có nhân và duyên, vì điều như thế không đúng, nên chúng thiếu vắng tự tính. Vì vậy, chúng ta nói về chúng như "Không".

Tương tự như vậy, ngôn từ của ta cũng là các sinh khởi phụ thuộc và do đó không có tự tính. Bởi vì chúng thiếu vắng tự tính, nên thật hợp lý để nói rằng chúng là "trống rỗng {Không}". Bởi vì những thứ như ấm đựng và vải vóc phát sinh phụ thuộc, nên chúng trống rỗng về tự tính. Tuy nhiên, một ấm đựng có thể chứa được mật ong, nước, và súp; một miếng vải có thể giữ cho một người khỏi gió, lạnh, và nắng.[1] Và cũng thế cho các ngôn từ của ta. Bởi vì chúng là sinh khởi phụ thuộc, chúng thiếu vắng bản chất tự tính, nhưng chúng lại hoàn toàn có khả năng xác lập rằng các pháp thiếu vắng tự tính. Vì vậy, thật không thích đáng cho các ngươi để cho ra luận điểm: "Bởi vì ngôn từ của các ngươi là thiếu vắng tự tính, nên thật không biện hộ được rằng ngôn từ đó bác bỏ tự tính của tất cả các pháp".

Vì vậy, Long Thọ nói rất rõ ràng về tính phổ dụng về vật bất kỳ tùy thuộc nhân và duyên thiếu vắng tự tính và tính phi phổ dụng rằng bất kỳ vật gì có tự tính thì không tùy thuộc nhân và duyên; ngài nói rất rõ ràng rằng các ngôn từ vốn không có tự tính có thể thực hiện các bác bỏ và các chứng minh. Vậy, có cần thiết hay

[1]BA287 Bản Tạng ngữ bỏ qua thí dụ thứ ba tìm thấy trong bản Phạn ngữ – rằng một xe kéo có thể chở gỗ, rơm, và đất. Bản Tạng ngữ *'o thung* ("súp") dịch từ Phạn ngữ payas.

không để chỉ ra rằng duyên khởi – tức là sự sinh khởi và hủy diệt của các pháp phiền não và thanh tịnh trong sự phụ thuộc vào các nhân và duyên – thì được đặt chung nhau với sự vắng mặt của tự tính? Duyên khởi là lập luận tốt nhất dùng để thấy biết về sự thiếu vắng của tự tính. Các ngươi nên nhận biết rằng chỉ có các hiền giả Trung Quán có cách tiếp cận độc đáo này. Nếu các ngươi cho rằng sự sinh khởi phụ thuộc và hủy diệt phụ thuộc sẽ có được sự tồn tại nền tảng, và các ngươi sử dụng các lập luận chống lại tự tính nhằm bác bỏ việc phát sinh phụ thuộc của sự sinh khởi và sự hoại diệt, thì những luận điểm như thế – tựa như một vị thần biến hình thành một con quỷ – sẽ là một trở ngại to lớn cho việc tìm kiếm một hiểu biết chính xác về Trung Quán. [590] Trong trường hợp đó, khi các ngươi phát triển một ý tưởng về sự chắc chắn rằng các hiện tượng thiếu vắng ngay cả một hạt tử nhỏ về bản chất nền tảng hoặc tự tính, thì các ngươi sẽ không có cơ sở để phát triển tri kiến chắc chắc về mối quan hệ giữa nhân và quả trong hệ thống của chính mình; các ngươi sẽ phải thừa nhận những điều đó khi những người khác nhìn thấy được chúng, v.v… Hoặc, nếu các ngươi phát triển một ý tưởng chắc chắn về nhân và quả trong hệ thống của mình, thì hệ thống của các ngươi sẽ không thể nuôi dưỡng kiến thức chắc chắn về sự vắng mặt của tự tính. Các ngươi sẽ phải tìm một vài phương cách khác để phân giải những gì Đức Phật hàm ý khi nói về sự vắng mặt của tự tính. Nếu điều này xảy ra, thì các ngươi phải hiểu rằng các ngươi vẫn chưa tìm thấy quan điểm Trung Quán.

Điều gì sẽ giúp các ngươi tìm thấy chánh kiến? Các ngươi nên giữ thuần khiết trong việc trì giới của mình như là một nền tảng. Sau đó, hãy phấn đấu bằng nhiều cách để tích lũy các tư lương về công đức và trí tuệ và quét sạch những che chướng. Dựa vào các thiện tri thức, hãy nỗ lực nghiên cứu và quán chiếu theo hướng dẫn của họ.

Vì sự chắc chắn về các trình hiện và sự chắc chắn về tính Không hầu như không bao giờ phát triển cùng nhau, nên vô cùng khó khăn để tìm thấy quan điểm Trung Quán. Đây là những gì ngài

Long Thọ hàm ý là trong chương hai mươi bốn của *Căn Bản Trung Luận*?[1]

> Do đó, hãy biết rằng những người có căn cơ hạn chế
> Sẽ gặp khó khăn trong việc thấu hiểu thâm sâu giáo pháp của Ngài,
> Tâm của Thiện Thệ sẽ quay đi
> Khỏi việc thuyết giảng giáo pháp này.

Bảo Hành Vương Chính Luận của Long Thọ nói:[2]

> Khi thân vốn bất tịnh –
> Vốn thô, trực tiếp quan sát được
> Không thường tồn với tâm [như là có bản chất ô trược và đau khổ]
> Dù nó xuất hiện liên tục –
>
> Thì làm thế nào giáo pháp này –
> Vốn vi tế, thâm diệu vô song
> Không bản chất, và không thị hiện,
> Lại dễ dàng trình hiện trước tâm?
>
> Hãy hiểu rằng vì sự thâm diệu
> Nên giáo pháp này thật khó hiểu,
> Đấng Thế Tôn, khi vừa giác ngộ,
> [ban đầu] Đã có ý không truyền diệu pháp
> [ban đầu] Đã có ý không truyền diệu pháp[3].

---

[1]BA288 MMK: 24.12, de Jong 1977: 35; D3824: Tsa 15a3.

[2]BA289 Ra: 2.16-18, Hahn 1982: 46-47; Dunne và McClintock 1997: 27; P5658:176.1.1-3.

[3]Đoạn thơ trên được đối chiếu và so sánh với đoạn thơ trích trong *Nāgārjuna's Precious Garland*. P111. Jeffrey Hopkins translation. Snow Lion. 2007

Cho nên, các kinh và luận đều tuyên thuyết rằng thật rất khó khăn để hiểu quan điểm sâu sắc này.

Thất bại trong việc đạt đến tri kiến về cả các sự trình hiện {thường tục} lẫn về tính Không, một số người hiểu sai lầm ý nghĩa của các tuyên thuyết trong vài kinh luận có thẩm quyền vốn chứng minh sự vắng mặt của tự tính thông qua phân tích hợp lý về việc liệu rằng ấm đựng và v.v… là một hay khác nhau với các bộ phận của chúng. [591] Khi phân tích liệu rằng vật nào đó chẳng hạn một ấm đựng có là bộ phận bất kỳ trong các bộ phận của nó hay không – như miệng hoặc cổ ấm - họ không tìm thấy nó {cái ấm} trong bất kỳ những bộ phận đó; điều này dẫn đến cho họ một cảm giác chắc chắn rằng "không có ấm đựng ở đây". Sau đó, áp dụng phân tích tương tự lên người phân tích, họ trở nên chắc chắn rằng: "thật cũng không có người phân tích ở đây". Sau đó, họ tự hỏi rằng: "Nếu người phân tích không được tìm thấy, thì đó là ai vốn biết rằng ấm đựng và v.v… không tồn tại?" Vì vậy, họ nói: "Các pháp không tồn tại mà cũng không không tồn tại". Nếu sự chắc chắn sai lạc vốn bị gây ra bởi loại lý luận giả mạo này được xem như một trường hợp của việc tìm thấy quan điểm Trung Quán, thì việc đạt được quan điểm đó dường như là điều dễ dàng nhất trên thế gian.

Vì vậy, kẻ khôn ngoan nên phát triển sự chắc chắn không thể lay chuyển rằng ý nghĩa của chính tính Không là việc phát sinh phụ thuộc. Đây là điều được nói trong kinh điển liễu nghĩa[1] và các bộ luận thuần túy Trung Quán, là những giáo pháp chú giải về ý nghĩa chủ đích của những kinh liễu nghĩa ấy. Đây là đặc tính riêng biệt của các bậc thiện xảo Trung Quán. Cụ thể, đây là điểm tinh tế mà thánh giả Long Thọ và người con trai tinh thần của ngài là Thánh Thiên đã có trong tâm, và đại sư Phật Hộ và hiền giả Nguyệt Xứng đã đưa ra luận giải đầy đủ toàn diện trên điểm ấy. Đây là cách thức duyên khởi ban cho tri kiến chắc chắn về sự vắng mặt của tự tính; đây là cách thức làm hé lộ cho các

[1]Theo Mật tông, thì các bộ kinh liễu nghĩa quan trọng trực tiếp về tính Không rõ ràng nhất chính là các kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa.

ngươi rằng thật sự các pháp đều vắng mặt tự tính là các nhân và quả.

(b")) Các hệ thống đó mâu thuẫn với tính năng đặc trưng này của Trung Quán như thế nào

Vì vậy, hệ thống của Hộ pháp Long Thọ là các hiện tượng không có ngay cả một hạt tử có bản chất nền tảng hoặc tự tính. Ngoài ra, nếu có tự tính, thì tất cả những giáo pháp về luân hồi và Niết-bàn sẽ là không khả dĩ. Vì thật là không phù hợp nếu không cung cấp những giáo pháp đó, nên tất cả các giáo pháp về sự trói buộc, sự giải thoát, v.v… nên được trình bày. Do đó, các ngươi dứt khoát phải khẳng định sự vắng mặt của tự tính.

Tuy nhiên, các ngươi, những kẻ diễn dịch sai lạc về Trung Quán dường như nói rằng: "Khi các pháp không có bản chất nền tảng hoặc tự tính, thì có điều gì khác nữa không? [592] Vì vậy, thật không cần thiết để thêm một đặc tính chẳng hạn như "tối hậu" khi bác bỏ sự trói buộc, giải thoát, sinh khởi, chấm dứt, v.v… Sự trói buộc, v.v… bị bác bỏ bởi những luận điểm bác bỏ tự tính".

Nếu các ngươi nói điều này, thì hãy suy nghĩ về việc làm thế nào các ngươi không nên mâu thuẫn với điều cho phép các ngươi – trong sự vắng mặt về tự tính – thừa nhận sự trói buộc, giải thoát, sinh khởi, tan rã, và v.v...

Phản biện: Đại sư Nguyệt Xứng cho rằng các giáo pháp về luân hồi và Niết-bàn – trói buộc, tự do, v.v… - được tạo thành một cách thường tục, và chúng ta cũng chấp nhận những điều này một cách thường tục. Vì vậy nên không có sai sót.

Đáp: Điều này là không hợp lý. Vì các ngươi cũng chấp nhận khẳng định của đại sư Nguyệt Xứng rằng các pháp không có bản chất nền tảng hoặc tự tính thậm chí ở mức thường tục. Các luận điểm bác bỏ tự tính phải bác bỏ nó ngay cả ở mức thường tục và các ngươi cho rằng luận điểm bác bỏ tự tính cũng bác bỏ sự trói buộc, giải thoát, và v.v... Vì vậy, thật là khá rõ ràng rằng trong

hệ thống của các ngươi thì trói buộc, tự do, và v.v… bị bác bỏ thậm chí ở mức thường tục.
Tóm lại, nếu các ngươi cho rằng sự vắng mặt của tự tính mâu thuẫn với trói buộc, giải thoát, sinh khởi, hoại diệt, v.v.., thì sẽ không thể - trong khuôn khổ của một trong Nhị Đế – cung cấp các giáo pháp đầy đủ và đúng đắn về Niết-bàn và luân hồi nội trong tính Không, tức sự trống rỗng của tự tính. Do đó, các ngươi phủ nhận đặc trưng độc đáo của Trung Quán
Nếu các ngươi cho rằng sự vắng mặt của tự tính không mâu thuẫn với trói buộc và v.v…, thì các ngươi không còn một lý lẽ hợp lệ nào để hỗ trợ cho luận điệu của mình rằng – không cần phải thêm bất kỳ đặc tính nào như "tối hậu" vào những gì bị phủ nhận – luận điểm bác bỏ tự tính cũng bác bỏ sự sinh khởi, đoạn diệt, giải thoát, trói buộc, v.v… Do đó, nếu luận điểm bác bỏ tự tính cũng bác bỏ nhân quả, thì các ngươi đang khẳng định rằng sự sinh khởi, sự hủy diệt, và v.v… là không thể xảy ra trong sự thiếu vắng tự tính. Trong trường hợp đó, thật là khá rõ ràng rằng lập thuyết của các ngươi không có sự khác biệt nhỏ nào so với luận điểm Bản Chất Luận được đề ra trong chương hai mươi bốn [từ *Căn Bản Trung Luận* của Long Thọ]:[1]

Nếu tất cả đều trống rỗng,
Sẽ không có phát sinh cũng không có tan rã;
Điều tiếp theo rằng với các ngươi
Các Diệu Đế sẽ không tồn tại.

Lập thuyết của các ngươi cũng không khác chi với luận điểm Bản Chất Luận được đề ra trong *Hồi Tránh Luận* của Long Thọ:[2]

Nếu tất cả mọi thứ
Là hoàn toàn không có tự tính, [593]

[1]BA290 MMK: 24.1, được dẫn ở LRCM: 583.
[2]BA291 v.v: 1; P5228:14.3.5; được trích bên trên ở LRCM: 583.

Thì , ngôn từ của các ngươi cũng thiếu tự tính
Và do đó không thể bác bỏ tự tính.

Phản biện: Sinh khởi, hoại diệt, và v.v.. là không khả dĩ cả *nội trong sự trống rỗng về tự tính* cũng như *nội trong sự không trống rỗng về tự tính*; vì chúng ta khẳng định cả không trống rỗng về tự tính lẫn *không* không trống rỗng về tự tính, nên chúng ta không có sai sót.

Đáp: Việc tìm hiểu về các luận Trung Quán này là hoàn toàn không đúng, vì *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng chứng minh:[1]

> Chúng ta tránh sai lầm rằng sự phát sinh, hủy diệt, và v.v… là không biện hộ được.
> Điều nào nữa, Tứ Diệu Đế v.v…, là khả biện.

Ngoài ra, *Căn Bản Trung Luận* của Long Thọ đưa ra một sự phân biệt rõ ràng giữa khả năng biện hộ của Tứ Diệu Đế trong bối cảnh của sự trống rỗng về tự tính và khả năng không biện hộ được của chúng trong bối cảnh của sự không trống rỗng. Hơn nữa, *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng nói:[2]

> Các pháp Không, như các ảnh phản chiếu, phụ thuộc vào một tập hợp của các nguyên nhân –
> Không phải như ta tưởng đã biết nhiều về nó.
> Từ những ảnh phản chiếu trống rỗng ấy và v.v…
> Khởi lên các thức mang hình ảnh của chúng.
> Tương tự vậy, dù các pháp đều là Không
> Thì từ những pháp Không đó, các quả chắc chắn khởi sinh.

---

[1] BA292 Đây là đoạn trích từ PPs trong MMK: 24.13-14, được dẫn ở LRCM: 587-588.

[2] BA293 MAV: 6.37-38ab, La Vallee Poussin 1970b: 123.11-16.

Hơn nữa, khi lý lẽ bác bỏ trói buộc, giải thoát, và v.v…, theo khẳng định của các ngươi là không thích hợp khi bác bỏ chúng một cách tối hậu và do vậy chúng phải bị bác bỏ một cách thường tục. Trong trường hợp đó, người ta sẽ bác bỏ tất cả các giáo pháp về luân hồi và Niết-bàn ngay cả một cách thường tục. Trung Quán chưa hề có tiền lệ như thế.

(c")) Trung Quán trả lời thế nào với những ai phủ nhận tính năng đặc trưng của Trung Quán

Về phản đối này, "Nếu mọi thứ trống rỗng về tự tính, thì các nhân và quả trong luân hồi và Niết-bàn không thể được đề ra", Hộ pháp Long Thọ trả lời điều đó rằng, vì sự ngụy biện mà các nhà Trung Quán viện dẫn ra đã là một bước tiến chống lại họ, nên họ sẽ quay ra sử dụng nó để chống lại các nhà phản biện. Chương hai mươi bốn *Căn Bản Trung Luận* của Long Thọ nói:[1]

> Các ngươi có sai lạc của riêng mình [594]
> Và [muốn] biến chúng thành của chúng tôi,
> Như một người trong khi cưỡi trên lưng ngựa,
> Lại quên mất chính con ngựa đó.
>
> Nếu các ngươi xem các vật
> Là tồn tại một cách tự tính,
> Thì, các ngươi xem tất cả các pháp
> Là không có các nhân hoặc duyên.

Ngoài ra:[2]

> Nếu tất cả các pháp không là trống rỗng
> Sẽ không có việc sinh khởi cũng như hủy diệt;
> Điều tiếp theo rằng với các ngươi những nhà Bản Chất Luận

---

[1]BA294 MMK: 24.15-16, de Jong 1977: 35; D3824: Tsa 15a4-5.

[2]BA295 MMK: 24.20, de Jong 1977: 35; D3824: Tsa 15a7. Cf. 24.1 cited at LRCM: 583.

Tứ Diệu Đế cũng sẽ không tồn tại.

Và có nhiều đoạn luận khác như thế.
Vì vậy, thật rõ ràng rằng những ai tranh luận rằng: "Nếu không có sự tồn tại nền tảng hoặc tự tính, thì có gì khác?" thì họ đã thất bại một cách không gì đáng để thắc mắc trong việc phân biệt giữa việc thiếu vắng tự tính của một mầm non và việc thiếu vắng chính sự tồn tại của mầm non đó. Do đó, họ rõ ràng cũng không phân biệt được giữa sự tồn tại của một mầm non và sự tồn tại của một mầm non bằng bản chất riêng của nó. Do đó, họ rõ ràng cho rằng bất cứ điều gì tồn tại thì phải tồn tại một cách nền tảng, và nếu một điều gì đó không tồn tại một cách nền tảng, thì nó không tồn tại. Nếu không, thì tại sao họ tuyên bố rằng các luận điểm bác bỏ sự tồn tại nền tảng cũng bác bỏ sự tồn tại đơn thuần và sự sinh khởi và sự hoại diệt đơn thuần, v.v…? Họ tuyên bố rằng trong chừng mực các mầm non và v.v… được khẳng định là tồn tại, thì chúng phải tồn tại một cách nền tảng và họ cho rằng nếu các mầm non hoàn toàn thiếu vắng sự tồn tại nền tảng, thì chúng phải hoàn toàn không tồn tại. Trong việc xem xét các lập thuyết này, họ đã rơi vào cả cực đoan về vĩnh hằng và cực đoan về hư vô một cách không thể phủ nhận. Như vậy, tầm nhìn của họ không khác chi với các nhà Bản Chất Luận. Vì, *Du-già Hạnh Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* (*Bodhisattva-yogā-caryā-Catuḥ-śataka-ṭīkā*) [chú giải tác phẩm *Tứ Bách Kệ Tụng* của Thánh Thiên] của Nguyệt Xứng nói rõ ràng:[1]

> Các nhà Bản Chất Luận nói rằng bất cứ khi nào các pháp tồn tại, thì ở đó có tính nền tảng. Như họ nhận thấy điều đó rằng, nếu không có tính nền tảng, thì những sự vật này sẽ hoàn toàn không tồn tại – giống như sừng của một con lừa. Do đó, các nhà Bản Chất Luận này không thể tránh được việc trở

[1] BA296 *Bodhisattva-yogā-caryā-Catuḥ-śataka-ṭīkā* (Cśt) trong *Catuḥ-śataka* (Cś) 11.10, P5266: 249.1.6-8

thành những người ủng hộ của cả hai cực đoan thường hằng và hư vô. Vì vậy, rất khó để dung hòa tất cả các khẳng định dứt khoát của họ.

Tôn giả Nguyệt Xứng phân biệt tự tính với tồn tại, ngài cũng phân biệt sự vắng mặt của tự tính và sự không tồn tại. [595] Trừ khi các ngươi biết rõ điều này, không có gì để nghi ngờ là các ngươi sẽ rơi vào hai cực đoan, và do đó các ngươi sẽ không biết được ý nghĩa của trung đạo là không rơi vào cực đoan. Vì khi xảy ra rằng một hiện tượng hoàn toàn thiếu vắng sự tồn tại nền tảng, thì với các ngươi, hiện tượng đó sẽ là hoàn toàn không tồn tại, sau đó, vì sẽ không có cách nào để thừa nhận nhân và quả nội trong tính Không – tức là sự trống rỗng tự tính – nên các ngươi sẽ rơi vào một cực đoan hư vô. Ngoài ra, một khi các ngươi chấp nhận rằng một hiện tượng tồn tại, các ngươi sẽ phải khẳng định rằng nó tồn tại một cách nền tảng. Trong trường hợp đó, các ngươi sẽ không thể nào xem nhân và quả tựa như các ảo ảnh trong ý nghĩa mà chúng trình hiện như là tồn tại một cách tự tính trong khi chúng lại không {như thế}. Do đó, các ngươi sẽ rơi vào cực đoan của vĩnh hằng.
Vì vậy, để tránh rơi vào cực đoan về sự tồn tại, các ngươi phải ngộ ra rằng ngay từ đầu tất cả các hiện tượng đều thiếu vắng ngay cả một hạt tử của sự tồn tại nền tảng. Và để thoát khỏi cực đoan của sự không tồn tại, các ngươi phải phát triển tri kiến xác định rằng các pháp như là các mầm non dù thế vẫn có sức mạnh để thực hiện các hoạt hóa riêng của chúng; đó là, chúng {các pháp} không chuyển thành các phi pháp vốn thiếu vắng khả năng để thi hành các hoạt hóa.
Một sự khác biệt rõ ràng giữa sự vắng mặt của tự tính và không tồn tại cũng được đề ra trong *Minh cú Luận* của Nguyệt Xứng:[1]

Phản biện: Điều này tuyên thuyết rằng các pháp thiếu vắng tự tính sẽ quét sạch tất cả mọi thứ Thế Tôn nói, chẳng hạn

[1]BA297 PPs: 329.10-17, trong MMK: 17.30; D3796: Ha 109a5-b2.

như, "Các ngươi trải nghiệm nghiệp quả mà chính các ngươi đã làm". Bằng cách đưa ra tuyên thuyết này, các ngươi phủ nhận nghiệp và các hậu quả của nó một cách nhầm lẫn. Do đó, các ngươi là những kẻ chủ trương hư vô vô cùng.

Đáp: Chúng tôi không theo chủ trương hư vô. Chúng tôi bác bỏ các đề xuất của sự tồn tại và các đề xuất của không tồn tại; chúng tôi soi sáng đạo pháp thoát khỏi cả hai điều này, đạo pháp dẫn đến thành phố Niết-bàn[1]. Chúng tôi cũng không cho là: "Nghiệp, các tác nhân, các hậu quả, và v.v... không tồn tại". Chúng tôi nói điều gì? Chúng tôi thừa nhận rằng các điều vừa kể thiếu vắng tự tính.

Phản biện: Hiện vẫn còn một khiếm khuyết trong lập thuyết của các ngươi bởi vì nó không biện hộ được sự hoạt hóa cho các pháp thiếu vắng tự tính. [596]

Đáp: Một lần nữa, không có khiếm khuyết như vậy, bởi vì sự hoạt hóa không chứng nghiệm được ở nơi có tự tính, sự hoạt hóa chứng nghiệm được chỉ ở nơi vốn thiếu vắng tự tính.

Lập thuyết của các nhà Bản Chất Luận cho là việc phủ nhận tự tính ngăn chặn nghiệp tạo ra các hậu quả. Điều này là không khác nhau với sự khẳng định [của những người Tây Tạng tự cho mình là các nhà Trung Quán] rằng các luận điểm vốn bác bỏ tự tính cũng bác bỏ nhân và quả. Trung Quán và Bản Chất Luận đồng ý rằng nếu một người từ chối nhân và quả, thì người đó trở thành loại người cực đoan nhất của thuyết hư vô.

---

[1] Theo sự giảng giải của đại sư Tuyên Hóa (宣化) về Kinh Lăng Nghiêm (*Śūraṃgama-samādhi-sūtra*) thì thành phố Niết-bàn là bốn diệu đức của Niết-bàn là thường, lạc, ngã và tịnh. *The Shurangama Sutra*. Vol 8. Chapter 6. Hsuan Hua. Truy cập 29/08/2012. <http://cttbusa.org/shurangama/shurangama_contents.asp>

Tuy nhiên, nhà Trung Quán không phủ nhận nhân và quả. Dù vậy, nhà Bản Chất Luận gọi nhà Trung Quán là theo thuyết "hư vô" hay "tuyệt đối hư vô"[1], giả sử rằng nếu các ngươi bác bỏ tự tính, thì các ngươi chắc chắn cũng phải bác bỏ nhân và quả. Hầu hết những người Tây Tạng tự cho mình là các nhà Trung Quán dường như đồng ý với khẳng định của Bản Chất Luận rằng nếu một cuộc tranh luận bác bỏ tự tính, thì nó cũng phải bác bỏ nhân và quả. Tuy nhiên, không giống như Bản Chất Luận, những người Tây Tạng này dường như hài lòng rằng lý lẽ đó bác bỏ nhân và quả, cho rằng điều này là {trong} hệ thống Trung Quán.

Để trả lời cho phản đối này, Nguyệt Xứng đáp: "Chúng tôi không là các nhà hư vô chủ nghĩa, chúng tôi loại bỏ các đề xuất về sự tồn tại và không tồn tại; chúng tôi soi sáng đạo pháp giải thoát". Phần còn lại của đoạn văn cho thấy làm thế nào ngài tránh khỏi các lập thuyết về sự tồn tại và không tồn tại. Bằng cách nói: "Chúng tôi không cho rằng nghiệp, các hậu quả, và v.v… là không tồn tại", Nguyệt Xứng tránh được lập thuyết hư vô. Chúng tôi sẽ là các nhà hư vô chủ nghĩa nếu chúng tôi khẳng định rằng nhân, quả, và v.v... không tồn tại, nhưng chúng tôi không khẳng định điều này. Để trả lời cho câu hỏi: "Vậy thì, các ngươi quan niệm gì?" Nguyệt Xứng nói: "Chúng tôi thừa nhận, hoặc khẳng định, các nghiệp, quả, và v.v... thiếu vắng tự tính". Qua đó ngài tránh được lập thuyết về sự tồn tại.

Lời tuyên thuyết: "Vẫn còn có một sai lạc trong lập thuyết của các ngươi bởi vì thật là không biện hộ được cho việc hoạt hóa của pháp thiếu tự tính", cho thấy phản đối của các nhà Bản Chất Luận: [597] "Các ngươi, những người Trung Quán nói, 'Chúng tôi không đề xuất sự không tồn tại; chúng tôi đề xuất một sự vắng mặt của tự tính nhưng các ngươi vẫn không thể thoát khỏi sai lạc mà chúng tôi đã đề cập: Nếu không có tự tính, thì nhân và quả không thể đứng vững được". Những nhà Bản Chất Luận đó nêu lên phản đối này bởi vì trong hệ thống của họ không có sự

[1]Từ chữ "annihilationism" nghĩa là sau khi hoại diệt thì sự hoại diệt đó là cuối cùng hoàn toàn hủy hoại (chối bỏ sự tái sinh).

khác biệt giữa sự vắng mặt của tự tính và sự không tồn tại. Trong câu trả lời, Nguyệt Xứng nói rằng các hoạt hóa – chẳng hạn như việc các nguyên nhân làm phát sinh các hậu quả - là không thể xảy ra trong bối cảnh của tự tính và là khả dĩ chỉ trong trường hợp không có tự tính.

Ngoài ra, *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói:[1]

> Chúng tôi không phải là những người ủng hộ sự không tồn tại, vì chúng tôi là những người ủng hộ duyên khởi. Có phải chúng tôi là những người ủng hộ các pháp thực sự? Không, bởi vì chúng tôi là những người chỉ ủng hộ sự phát sinh phụ thuộc. Chúng tôi đề xuất điều gì? Chúng tôi đề xuất duyên khởi. Ý nghĩa của duyên khởi là gì? Nó có nghĩa là sự vắng mặt của tự tính; nó có nghĩa là không có sự sinh khởi tồn tại một cách tự tính; nó có nghĩa là việc phát khởi các hậu quả có bản chất tương tự như ảo ảnh của một nhà phù thủy, một ảo giác sa mạc, một ảnh phản chiếu, một thành phố ma, một hóa thân, hoặc một giấc mơ; nó có nghĩa là Không và là vô ngã.

Nguyệt Xứng cho thấy rằng bằng việc khẳng định duyên khởi, các ngươi có thể tránh khỏi hai cực đoan, lập thuyết cho rằng các pháp tồn tại và lập thuyết cho rằng các pháp đều không tồn tại. Ngài tránh được lập thuyết cho là các pháp đều tồn tại bằng cách giải thích rằng phát sinh phụ thuộc nghĩa là không có sự sinh khởi tồn tại một cách tự tính, và ngài tránh lập thuyết cho là các pháp đều không tồn tại bằng cách chỉ ra rằng duyên khởi là việc phát sinh hậu quả tựa như một ảo ảnh của nhà phù thủy.

Vì vậy, "pháp" có thể tham chiếu đến hoặc "tồn tại tự tính" hoặc "năng lực để thực hiện một sự hoạt hóa"[2] Giữa hai điều này,

---

[1]BA298 Cśt dẫn trong Cś 14.23, P5266: 270.3.3-6.

[2]BA299 "pháp" *dngos po, bhava;* "tồn tại tự tính" *rang bzhin, svabhava;* "năng lực để thực hiện một sự hoạt hóa", *don byed nus pa, artha-kriya-sakti*.

"pháp" trong "lập thuyết của các nhà Bản Chất Luận cho rằng các pháp tồn tại" chỉ đề cập đến tự tính; "pháp" trong "lập thuyết mà các pháp đều không tồn tại" đề cập đến những pháp vốn thực hiện các hoạt hóa. Để tránh hai cực đoan đó, Nguyệt Xứng bác bỏ tự tính và chỉ ra rằng ở đó có tồn tại nguyên nhân và các hậu quả giống như các ảo cảnh của một nhà phù thủy.Hơn nữa, *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói:[1] [598]

> *Vấn:* Có phải những nhà Trung Quán các ngươi cho rằng không có thức ghi nhớ[2] vốn có các đối tượng chúng là các pháp của quá khứ?
>
> *Đáp:* Ai sẽ tuyên bố rằng các thứ đó không tồn tại? Chúng tôi không loại bỏ duyên khởi. Đại sư Thánh Thiên cũng tự mình đưa ra một tuyên thuyết chính xác về cách thức trí nhớ tồn tại:
>
>> Vì vậy, sự phát sinh của những gì chúng tôi gọi là "bộ nhớ"
>> Chỉ là một chủ thể không thật với một đối tượng không thật.
>
> Vì vậy, điều bộ nhớ quan sát là một điều gì đó trong quá khứ. Nếu sự việc trong quá khứ tồn tại một cách nền tảng, thì bộ nhớ của nó sẽ đang quan sát một đối tượng vốn tồn tại một cách tự tính. Do đó, bộ nhớ đó sẽ tồn tại một cách nền tảng. Nhưng trong chừng mực rằng điều đã trải qua đó thiếu vắng tự tính, thì bộ nhớ quan sát nó cũng thiếu vắng tự tính. Do đó, Thánh Thiên đã xác lập rằng các đối tượng trong quá khứ và bộ nhớ của nó là không thật. "Không thật" chỉ có

---

[1]BA300 Cśt dẫn Cś 11.25, P5266: 252.3.6-4.3.

[2]Ở đây một trường hợp tương tự được đề ra bởi các nhà chủ trương Duy Thức là *tàng thức* (skt. Ālāyavijñāna) cũng sẽ bị bác bỏ như đề cập trong các chương sau này.

nghĩa là "thiếu vắng tự tính" và "phát sinh phụ thuộc"; nó không có nghĩa là sự không tồn tại của các pháp vốn có thể thực hiện các hoạt hóa. Một pháp trong quá khứ thì không phải không tồn tại hoàn toàn vì nó là một đối tượng của trí nhớ và các hậu quả của nó có thể thấy được. Nó cũng không tồn tại một cách nền tảng, vì nếu nó đã như thế, thì nó phải là vĩnh hằng và nó sẽ phải có thể trực tiếp nắm bắt được.

Nguyệt Xứng nói rằng những điều này – tức là các đối tượng trong quá khứ và v.v… – không hoàn toàn không tồn tại và cũng không tồn tại một cách nền tảng; ngài giải thích rằng không thật hoặc sai lạc nghĩa là đang ở một trạng thái duyên khởi và không có nghĩa là các pháp đó không tồn tại

Vì vậy, nếu các ngươi cho rằng các pháp này tồn tại một cách nền tảng, thì các ngươi là người đề xuất các pháp thật hữu; các ngươi đã rơi vào cực đoan của tự tính. Tuy nhiên, việc cho rằng các pháp này chỉ đơn giản tồn tại thì không khiến cho các ngươi thành người đề xuất của các pháp thật hữu hay thành người đề xuất của sự tồn tại thực sự. Tương tự như vậy, nếu các ngươi cho rằng các pháp bên trong và bên ngoài là phi pháp, không có khả năng tiến hành các hoạt hóa, thì các ngươi đang đề xuất sự không tồn tại của các pháp, và các ngươi đã rơi vào cực đoan của sự không tồn tại. Tuy nhiên, các ngươi không rơi vào cực đoan của sự không tồn tại qua việc nói rằng các pháp thiếu vắng tự tính.

Một số [người Tây Tạng tự tuyên bố mình là các nhà Trung Quán] không phân biệt được sự không tồn tại tối hậu từ sự vắng mặt của tự tính, và không phân biệt được sự tồn tại nền tảng với sự tồn tại đơn thuần. [599] Họ hy vọng tránh khỏi rơi vào cực đoan của sự tồn tại và không tồn tại chỉ đơn giản bằng cách nói rằng: "Chúng tôi không tự cho rằng các pháp là không tồn tại (med pa); chúng tôi nói rằng chúng không tồn tại (yod pa pa ma yin pa). Chúng tôi không tự cho rằng các pháp tồn tại (yod pa), chúng tôi nói rằng chúng không phải là không tồn tại (med pa ma yin pa)".

Điều này không là gì cả, ngoài việc là một khối của những mâu thuẫn; nó chí ít không hề giải thích ý nghĩa của trung đạo. Vì khi họ bác bỏ những phía khác, họ thực hiện sự bác bỏ qua một sự thẩm tra rằng liệu có hay không một pháp nào đó tồn tại một cách tự tính. Vì vậy, họ phải {nên} giới hạn vào hai khả năng [tức là, có tự tính hay không], nhưng {họ đã không làm vậy mà}trong việc đưa ra khẳng định của mình, họ lại tuyên bố có pháp nào đó không thuộc về cả hai điều đó {có tự tính hay không}. Tại sao họ phải nên giới hạn trong hai khả năng khi họ thẩm tra một pháp nào đó để thấy được liệu rằng nó có tồn tại một cách tự tính hay không? Bởi vì nếu có một khả năng thứ ba ngoài hai {trường hợp này}, thì sẽ không hợp lý để thẩm tra các câu hỏi, "Trường hợp nào, tự tính hay không tự tính?" Điều đó sẽ như thể có một màu sắc và ai đó lại hỏi, "Đó là màu xanh hay màu vàng?"

Việc giới hạn các pháp vào hai khả năng – hoặc là chúng tồn tại một cách tự tính hoặc là không – xuất phát từ hạn chế phổ quát rằng bất cứ điều gì có thể nghĩ tưởng đến đều hoặc tồn tại hoặc không tồn tại. Tương tự như vậy, việc giới hạn rằng điều gì thực sự tồn tại thì phải thực sự tồn tại như là đơn thể hoặc thực sự tồn tại như là đa thể được dựa trên giới hạn phổ quát rằng bất cứ điều gì đều phải là đơn nhất hoặc là số nhiều. Khi có một giới hạn như thế, bất kỳ trạng thái để lựa chọn nào khác đều nhất thiết bị loại trừ; do đó, thật là hoàn toàn vô nghĩa khi khẳng định một pháp không thuộc về bất kỳ trạng thái nào trong hai trạng thái đó. Như Long Thọ nói trong *Hồi Tránh Luận*:[1]

> Nếu sự vắng mặt của tự tính đã bị bác bỏ,
> Thì, sự hiện diện của tự tính sẽ phải được chứng minh.

Hơn nữa, sẽ luôn luôn có mối nghi ngờ nào đó trong tâm trí của những người tạo ra những tuyên thuyết này bởi vì họ không có

---

[1]BA301 v.v: 26cd; P5228:14.5.7-8. Cũng như là, Johnston và Kunst 1990: 59; Lindtner 1982: 79.

cách nào tạo ra một danh sách xác định vốn ngăn chận bất kỳ sự lựa chọn nào ra ngoài {các điều trường hợp sẵn có}. Điều này là do khi họ nhìn thấy một khả năng nó, thì sự loại trừ của khả năng đó – chẳng hạn như "tồn tại" hoặc "không tồn tại" – lại không dẫn đến khả năng kia

Nếu họ chấp nhận rằng có một số trường hợp, chẳng hạn như "là" (*yin*) và "không phải là" (*min*), vốn loại trừ bất kỳ lựa chọn nào khác hơn, thì họ nên biết rằng điều đó chính xác là tương tự với trường hợp về "tồn tại" (*yod*) và "không tồn tại" (*med*).[1] [600] Rõ ràng lập thuyết của họ là một sự hiểu lầm quá mức về câu chữ của những đoạn luận Trung Quán nói rằng, "không phải là tồn tại và không phải là không tồn tại". Vì vậy, nếu như họ cho là thật không thích hợp khi nói "tồn tại" hoặc "không tồn tại", thì cũng sẽ là sai khi nói, "không phải là tồn tại và không phải không tồn tại" vì những đoạn luận Trung Quán ấy nói rằng các ngươi nên bác bỏ tất cả bốn khả năng.

Vì vậy, *Căn Bản Trung Luận* của Long Thọ không đề cập đến sự tồn tại và không tồn tại đơn thuần khi khẳng định:[2]

> Nói rằng "nó tồn tại" là một quan điểm thường tồn;
> Nói "nó không tồn tại" là một quan điểm hư vô.
> Do đó thiện tri thức không nên vướng mắc
> Vào tồn tại hoặc không tồn tại.

Điều này rõ ràng có nghĩa là người tuyên bố rằng các pháp tồn tại một cách tự tính sẽ có các quan điểm về thường hằng và hư

---

[1]BA302 Động từ "là/ hiện hữu" Tạng ngữ có hai dạng, một thuộc về bản thể học "tồn tại" (*yodpa*) và "không tồn tại" (*med pa*) – và một là động từ liên kết – "là" (yin) và "không là" (min). Một số người có thể có ý định cho là luật về hai phủ định tạo thành một xác định và sự tương đương của "không là" (ma yin) và "là không phải" (min) là đúng trong dạng của động từ liên kết nhưng không đúng cho trường hợp bản thể học. Tsongkhapa phủ nhận điều này, nói rằng cùng một luật áp dụng cho cả hai dạng.

[2]BA303 MMK: 15.10, de Jong 1977:20; D3824: Tsa 9a2-3.

vô. Nguyệt Xứng trong *Minh Cú Luận* giải thích rằng trong đoạn này, khái niệm về sự tồn tại và không tồn tại nói đến quan điểm rằng các pháp tồn tại và quan điểm rằng các pháp không tồn tại. Sau đó luận còn nói:[1]

> Tại sao khi các ngươi có quan điểm rằng các pháp tồn tại và quan điểm rằng các pháp không tồn tại, thì điều tiếp theo là các ngươi có quan điểm về thường hằng và hủy diệt? Như *Căn Bản Trung Luận* của Long Thọ nói:
>
> > Bất cứ điều gì tồn tại tự tính là thường hằng
> > Vì nó không trở thành không tồn tại.
> > Nếu các ngươi nói một pháp tồn tại tự tính sinh khởi trước đó

Bây giờ là không tồn tại, thì điều đó dẫn tới một cực đoan về sự hủy diệt.

> Vì khi tồn tại tự tính không được khắc phục, thì một pháp nào đó được cho là tồn tại một cách tự tính sẽ không bao giờ trở thành không tồn tại; do đó khẳng định rằng pháp nào đó tồn tại tự tính kéo theo một quan điểm về thường tồn. Ngoài ra, một quan điểm về sự hủy diệt được kéo theo bởi sự khẳng định rằng đã có tự tính trong các pháp tại một thời gian trước đó, nhưng nó giờ đã bị phá hủy và không còn tồn tại.

Nguyệt Xứng gọi khẳng định về tồn tại tự tính là một quan điểm về thường hằng, và nói rằng nếu các ngươi khẳng định sự hủy diệt sau đó của điều gì trước đây vốn tự tính, thì đó là một quan điểm của chủ nghĩa hư vô. Ngài không nói điều này là sự tồn tại đơn thuần và sự tan rã đơn thuần.

---

[1] BA304 PPs: 273.4-9; D3796: Ha 92b2-4. Đoạn văn lập tức bắt đầu theo sau sự trích dẫn của Nguyệt Xứng về hai dòng cuối trong: 15.10. Kệ được trích trong đoạn văn là từ MMK: 15.11

Ngoài ra *Căn Bản Trung Luận Thích* của Phật Hộ rõ ràng giải thích rằng khi Long Thọ nói, "Bất cứ điều gì tồn tại một cách tự tính là thường hằng", và v.v…, thì ngài đang chỉ ra loại vĩnh hằng và loại hủy diệt mà ngài hàm ý khi ngài giải thích rằng việc nói "tồn tại" hoặc nói "không tồn tại" là có những quan điểm về thường hằng hay hủy diệt.[1]

Tóm lại, nếu các ngươi cho rằng tánh Không vốn là sự vắng mặt của tự tính không phải là sự trống rỗng siêu việt được đức Phật giảng dạy và các ngươi bác bỏ nó, thì các ngươi sẽ bị tái sinh trong một cảnh giới đau khổ vì đã từ bỏ chánh pháp, trí huệ Ba-la-mật-đa. [601] Nếu các ngươi quan tâm đến sự vắng mặt của tự tính, nhưng lại nghĩ rằng: "Nếu không có sự tồn tại tự tính, thì điều gì ở đó?" và sau đó tuyên bố rằng tất cả các hiện tượng đều không hề tồn tại, thì các ngươi vẫn sẽ rơi vào vực thẳm của một quan điểm về sự hủy diệt. Tương tự như vậy, *Căn Bản Trung Luận* [của Long Thọ] nói:[2]

> Nếu họ quan niệm tính Không một cách sai lầm,
> Những người khả năng hạn chế sẽ bị hủy hoại.

Chú giải về điều này, *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng nói:[3]

> Nếu, một mặt, các ngươi nghĩ rằng, "Tất cả là Không, có nghĩa là, không tồn tại", thì các ngươi sẽ thấy tánh Không một cách sai lầm. Trong mạch văn này [*Bảo Hành Vương Chính Luận* của Long Thọ] nói:
>
> > Nếu giáo pháp này bị hiểu lầm

---

[1] BA305 Bpālita, D3842: Tsa 226a6: "Để giải thích cách thức mà trong đó sự sai lạc của việc có các quan điểm về thường hằng và hủy diệt được dẫn xuất nếu người ta quan niệm tồn tại và không tồn tại…"

[2] BA306 MMK: 24.11ab, de Jong 1977: 35; D3824: Tsa 15a2.

[3] BA307 PPs: 495.12-496.9; D3796: Ha 164b4-7. Ra: 2.19, Hahn 1982:46-47; Dunne và McClintock 1997:19-20; P5658:176.1.3. Bản Phạn ngữ khác nhau một phần với bản dịch Tạng ngữ

Nó hủy hoại kẻ thiển trí,
Vì họ chìm vào rác rưởi
Của các quan điểm hư vô.

Mặt khác, giả sử các ngươi không phủ nhận tất cả các pháp, nhưng sau đó nói, "Chúng tôi đã nhìn thấy các pháp này; làm thế nào chúng có thể là Không? Vì vậy, một sự vắng mặt của sự tồn tại tự tính không phải là ý nghĩa của tính Không". Trong trường hợp đó, các ngươi chắc chắn đã từ bỏ tính Không. Sau khi các ngươi đã từ bỏ tánh Không theo cách này, thì các ngươi chắc chắn sẽ bị tái sinh trong một cảnh giới khổ sở vì hành động này của việc tự tách mình ra khỏi chánh pháp. Như *Bảo Hành Vương Chính Luận* của Long Thọ nói:[1]

Hơn nữa, nếu họ hiểu sai điều này,
Những kẻ dại tự hào về sự khôn ngoan tưởng chừng của mình
Sẽ tự hủy mình bằng cách từ bỏ nó
Và rơi đầu trước tiên vào địa ngục Vô Gián.

Nghi vấn: Nếu chúng tôi đã tuyên bố rằng có các pháp thật hữu và sau đó thấy chúng như là không tồn tại, thì chúng tôi sẽ có một cái nhìn về sự hủy diệt. Tuy nhiên, chúng tôi không chấp nhận sự tồn tại của chúng ngay từ đầu. Điều gì bị hủy diệt để khiến cho việc này trở thành quan điểm về sự hủy diệt? Vì *Căn Bản Trung Luận* [Long Thọ] nói:[2]

Nếu các ngươi nói rằng những gì phát sinh trước kia
Giờ thì không tồn tại, điều đó kéo theo sự hủy diệt.

---

[1]BA308 Ra: 2.20, Hahn 1982: 47; Dunne và McClintock 1997: 20; P5658:176.1.3-4.
[2]BA309 MMK: 15.11cd, de Jong 1977: 20; D3824: Tsa 9a3.

Vì vậy, Long Thọ nói rằng điều như thế là một quan điểm về sự hủy diệt. Ngoài ra, *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng nói:[1]

> Các thiền giả không rơi vào hai cực đoan nếu họ biết rằng Tục Đế – vốn chỉ được phát sinh từ vô minh {sự thiếu hiểu biết} - thiếu vắng sự tồn tại tự tính, và rồi biết rằng tính Không của chúng có đặc tính tối hậu. [602] Họ nghĩ: "Làm thế nào một pháp nào đó bây giờ trở nên không tồn tại lại có thể đã tồn tại?" Vì họ không xem các pháp trước đó như là đã có tự tính, nên họ không nghĩ rằng các pháp như vậy sau này trở thành không tồn tại.

Đáp: Điều này là không hợp lý. Giả thiết của các ngươi là: để có một cái nhìn của sự hủy diệt, người ta phải khẳng định sự tồn tại trước kia của pháp bất kỳ nào đó vốn lại bị hủy diệt sau này. Trong trường hợp đó, điều vô lý sẽ kéo theo rằng ngay cả những người ủng hộ chủ trương vật chất Lokāyata[2] sẽ không có một cái nhìn của sự hủy diệt. Vì đó không phải là tuyên bố của họ rằng các kiếp sống trong quá khứ và tương lai, nghiệp và nghiệp quả của nó, v.v… đã từng tồn tại và sau này trở thành không tồn tại; nên họ không chấp nhận việc như là đã tồn tại trước tiên.

Vì vậy, khi Long Thọ cho biết, "Nếu các ngươi nói rằng điều gì phát sinh trước đây bây giờ là không tồn tại, thì điều đó kéo theo sự hủy diệt", ngài có ý là những người ủng hộ sự tồn tại, những

---

[1]BA310 PPs: 495.3-5; PPd: 418.2-6; D3796: Ha 164a6-7.

[2]BA311 tib. *rgyang pan pa.* Về chủ trương vật chất Lokāyata / Cārvāka, hay chủ trương hư vô, xem Hopkins 1983: 149-150, 327-333.
{Hay còn gọi là Cārvāka, tên dịch việt là Thuận Thế phái. Đây là một trường phái không Phật giáo theo chủ nghĩa hư vô. Phái này có chủ trương vật chất tin rằng tứ đại là nguyên nhân duy nhất của mọi hiện tượng. Họ không tin vào tái sinh và tìm kiếm hạnh phúc trong đời sống hiện tại. *Charvaka*. Rigpa Shedra. Truy cập 5/03/2012.
<http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Charvaka>}

người khẳng định rằng các pháp có một bản chất nền tảng hoặc tự tính, thì không gì để ngờ vực là họ sẽ có những quan điểm về thường hằng hoặc hủy diệt. Vì nếu họ cho rằng tự tính này không bao giờ thay đổi, thì họ sẽ có một cái nhìn thường hằng; nếu họ cho rằng nó đã từng tồn tại và bị phá hủy sau đó, thì họ sẽ có một cái nhìn của sự hủy diệt. Các nhà Trung Quán không chấp nhận sự tồn tại thậm chí của một hạt tử của bản chất nền tảng hoặc tự tính; thực tế này chứng minh rằng các nhà Trung Quán không có một loại quan điểm về sự hủy diệt, loại quan điểm trong đó người ta bảo lưu rằng một bản chất tự tính vốn đã từng tồn tại thì sẽ bị hủy diệt sau này. Điều đó không chứng minh rằng họ đã loại bỏ tất cả các quan điểm của sự hủy diệt.

Theo một cách khác, các nhà Trung Quán cũng không giống như những người có các loại quan điểm khác về sự hủy diệt, một quan điểm vốn được cho rằng nghiệp và nghiệp quả không tồn tại. Điều này được nêu chi tiết trong *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng, như sau. Các nhà Trung Quán và các nhà hư vô có các luận thuyết khác nhau vì những người có một cái nhìn của sự hủy diệt cho rằng nghiệp và các nghiệp quả, cũng như các thế giới khác ngoài kiếp sống này, không tồn tại, trong khi các nhà Trung Quán cho rằng những điều như vậy không có sự tồn tại tự tính. Các nhà Trung Quán thuyết rằng những thứ như nghiệp và các hậu quả của nó thiếu vắng sự tồn tại tự tính bởi lý do là chúng sinh khởi phụ thuộc; các nhà chủ trương hư vô không khẳng định rằng nghiệp và nghiệp quả là phát sinh phụ thuộc, vì vậy họ không sử dụng duyên khởi như là một lý lẽ hỗ trợ của luận thuyết của họ. [603] Thay vào đó, để hỗ trợ cho điều họ bênh vực là việc nghiệp và các hậu quả của nó là không tồn tại, thì lý lẽ họ đưa ra là các chúng sinh đang ở đây bây giờ đã không được nhìn thấy rằng họ đến kiếp sống này từ một kiếp sống trước đó, và không thấy rằng họ rời bỏ nó để đến một kiếp tương lai. Do đó, có một sự khác biệt rất lớn giữa các nhà chủ

trương hư vô và các nhà Trung Quán trong những lý lẽ của họ. *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng nói:[1]

> Một số người nói rằng các nhà Trung Quán thì không khác với các nhà chủ trương hư vô. Tại sao? Bởi vì các nhà Trung Quán chuẩn thuận rằng các hành vi thiện và bất thiện, các tác nhân, và các hậu quả, cũng như là tất cả các thế giới của kiếp này và những kiếp sống khác là thiếu vắng về sự tồn tại tự tính, trong khi các nhà chủ trương hư vô cũng chuẩn thuận rằng những điều đó là không tồn tại. Do đó, họ tranh luận rằng các nhà Trung Quán không khác các nhà chủ trương hư vô.
>
> Điều như thế không đúng, vì các nhà Trung Quán chuẩn thuận duyên khởi và chuẩn thuận điều đó là vì trạng thái các sinh khởi phụ thuộc, tất cả mọi thứ - trên thế giới này, các thế giới khác, và v.v… - đều thiếu vắng sự tồn tại tự tính. Hiểu biết của các nhà chủ trương hư vô cho rằng những thứ như các thế giới khác ngoài đời sống này là không thật, không đạt được thông qua tri kiến rằng những điều đó đều trống rỗng về sự tồn tại tự tính do việc sinh khởi phụ thuộc. Họ tự cho là gì? Họ xem các khía cạnh của các pháp trong thế giới này là tự nhiên tồn tại,[2] họ không nhìn thấy chúng đến với thế giới này từ một thế giới khác hoặc đi đến một thế giới khác từ thế giới này, vì vậy họ từ chối sự tồn tại của những thứ khác [như là, các kiếp sống trước đây và tương lai] mà vốn thật ra, giống như những điều được thấy trong thế giới này.

---

[1]BA312 PPs: 368.4-12, ở MMK: 18.7-8; D3796: Ha 117b4-118al.

[2]BA313 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan:* 267.2) nói rằng cụm từ "xem … tự nhiên tồn tại" (*rang bzhin gyis dmigs*) nghĩa là "một cách không có nguyên do" (*rgyu med par*) ám chỉ lập thuyết của Lokāyata rằng các pháp khởi lên từ các bản chất riêng của chính chúng.

Nghi vấn: Mặc dù các nhà Trung Quán và các nhà chủ trương hư vô viện dẫn những lý lẽ khác nhau, nhưng các quan điểm của họ về sự vắng mặt của sự tồn tại tự tính là như nhau, vì các quan điểm đó như nhau trong việc nhận ra rằng nghiệp và các nghiệp quả và các thế giới của các đời sống quá khứ và tương lai thiếu sự tồn tại nền tảng hoặc tự tính.

Đáp: Ngay cả trong điều này họ cũng khác nhau. Vì các nhà chủ trương hư vô cho rằng sự vắng mặt của tồn tại tự tính là hoàn toàn không tồn tại, và do đó họ không chấp nhận nghiệp, v.v… như là thuộc về Nhị Đế. Tuy nhiên, các nhà Trung Quán chấp nhận sự tồn tại một cách thường tục của những thứ như nghiệp và các hậu quả của nó. *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng nói[1]: [604]

> *Nghi vấn*: Mặc dù vậy, quan điểm của họ cũng tương tự về một cách thức bởi vì các nhà chủ trương hư vô xem xét sự vắng mặt của một nền tảng trong các pháp là không tồn tại.
>
> *Đáp:* Điều này không phải là như vậy. Các quan điểm đó không tương tự bởi vì các nhà Trung Quán khẳng định rằng các pháp không có nền tảng tồn tại một cách thường tục; các nhà chủ trương hư vô lại không hề khẳng định chúng.

Điều này cho thấy rằng những ai tự tuyên bố mình là các nhà Trung Quán, nhưng không chấp nhận sự tồn tại của nghiệp và những nghiệp quả thậm chí một cách thường tục, trên thực tế có một cái nhìn tương tự như cái nhìn của các nhà chủ trương hư vô Lokāyata.

Đại sư Nguyệt Xứng đưa ra lý lẽ gì về sự khác biệt giữa các nhà Trung Quán và các nhà chủ trương hư vô? Ngài không nói: "Bởi vì họ có các khẳng định, trong khi chúng tôi thì không". Ngài không nói: "Họ khẳng định rằng những pháp đó là không tồn tại,

[1] BA314 PPs: 368.13-15; PPd: 302.17-303.1; D3796: Ha 118al.

trong khi chúng tôi không nói rằng chúng không tồn tại (med pa); đúng hơn là, chúng tôi cho rằng chúng không tồn tại (yod pa ma yin)".[1] Thay vào đó, ngài nói rằng các nhà Trung Quán chuẩn thuận nghiệp và v.v… thiếu vắng sự tồn tại tự tính; ngài nói rằng các nhà Trung Quán viện dẫn duyên khởi là lý do cho việc thiếu vắng sự tồn tại tự tính đó, ngài nói rằng các nhà Trung Quán có chấp nhận những giáo pháp đó về nghiệp và v.v… trong phương diện thường tục.

Nghi vấn: Các ngươi đề xuất rằng các pháp như nghiệp và các nghiệp quả thiếu vắng sự tồn tại nền tảng hoặc tự tính. Những nhà chủ trương hư vô đó cũng khẳng định rằng các pháp như vậy thiếu vắng sự tồn tại tự tính bởi vì họ khẳng định rằng chúng không tồn tại. Vì vậy, họ đồng ý với các nhà Trung Quán về việc thiếu vắng của sự tồn tại tự tính.

Đáp: Một lần nữa, có một sự khác biệt rất lớn. Ví dụ, giả sử một người nào đó không biết ai đã lấy trộm một số bảo vật tuyên bố một cách lừa dối rằng: "Người đó đã phạm tội trộm cắp". Một người khác - vốn đã nhìn thấy kẻ trộm ăn cắp các bảo vật - cũng nói: "Người đó đã phạm tội trộm cắp". Khi điều đó xảy ra, họ nhận diện cùng một kẻ trộm đã thực sự đánh cắp các bảo vật. Tuy nhiên, họ không giống nhau, vì một người nói chuyện một cách lừa dối và người khác nói một cách trung thực. Trong mạch văn này, *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng nói:[2]

> *Phản biện:* Các nhà Trung Quán và các nhà chủ trương hư vô đồng ý về những pháp thật hữu.
>
> *Đáp:* Ngay cả nếu họ đồng ý rằng những pháp thật hữu không tồn tại, họ vẫn không giống nhau bởi vì cách mà họ biết về điều đó là khác nhau.

[1] BA315 Cf. LRCM: 598-599.
[2] BA316 PPs: 368.16-369.4; D3796: Ha 118a2-6.

Chẳng hạn, giả sử một người không thực sự biết rằng một người nào đó phạm tội trong một vụ trộm cướp, nhưng do lòng thù địch, người đó không trung thực tuyên bố: "Người này tham dự vụ trộm cướp". [605] Một người khác có cùng lời cáo buộc nhưng đã thực sự nhìn thấy vụ trộm cướp đó. Mặc dù không có sự khác biệt giữa hai phía đó đối với sự thật, nhưng vẫn có một sự khác biệt trong hai người kết tội, vì một người bị cho là: "Đó là một kẻ nói không trung thực", và người kia: "Người đó nói một cách trung thực". Một cuộc điều tra cẩn thận về người đầu tiên sẽ dẫn đến sự hổ thẹn và sỉ nhục, nhưng điều như vậy không xảy ra với người thứ hai. Tương tự, ở đây cũng vậy, khi sự hiểu biết và những lời phát biểu của các nhà Trung Quán, những người biết chính xác bản chất của sự vật, được so sánh với những lời của các nhà chủ trương hư vô, vốn không biết chính xác bản chất của sự vật, thì những gì họ biết và nói là không giống nhau.

Một số người, trong sự hiểu biết về việc vắng mặt của sự tồn tại tự tính, nghĩ rằng lý lẽ đó bác bỏ những thứ như nghiệp và các hậu quả của nó; cho nên họ kết luận rằng nhân và quả không thể được thừa nhận trong hệ thống của mình. Nguyệt Xứng hoàn toàn bác bỏ các đề xuất rằng những người như thế, dù có sai lạc về lớp các trình hiện, tức là các ước lệ, thì cũng đã đạt được một cái nhìn chính xác về lớp của tính Không. Vì vậy, đừng xem tính Không có nghĩa là trống rỗng về khả năng thực thi các hoạt hóa. Thay vào đó, các ngươi phải có một phương cách để thừa nhận sự phát sinh phụ thuộc của các nhân và quả bất kể sự vắng mặt của sự tồn tại tự tính. *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* của Nguyệt Xứng:[1]

Trong trường hợp đó, liên quan đến đối tượng bất kỳ,

Khi được sinh khởi, nó không đến,

[1]BA317 Cśt dẫn Cś: 15.10ab; P5266: 272.2.7-272.3.1.

> Tương tự vậy, khi hoại diệt, nó không đi.

Nó chắc chắn không tồn tại một cách tự tính. Nếu nó không tồn tại một cách tự tính, thì là gì ở đó? Các khởi sinh phụ thuộc – các thực thể gây ra bởi các phiền não và thanh tịnh – vẫn tồn tại.

Điều này rõ ràng trả lời cho câu hỏi: "Nếu không có sự tồn tại tự tính, thì điều gì tồn tại?"
Đại sư Phật Hộ cũng đưa ra một câu trả lời phân biệt rõ ràng giữa sự tồn tại và sự tồn tại nền tảng; *Căn Bản Trung Luận Thích* của Phật Hộ, luận giải về chương hai mươi trong tác phẩm này của Long Thọ, cho biết:[1]

> *Phản biện:* Nếu thời gian không tồn tại, và các nhân quả, và các tích lũy của các nhân và duyên cũng không tồn tại, thì điều gì khác có thể tồn tại? [606] Vì vậy, lập thuyết Trung Quán chỉ đơn giản là một cuộc tranh luận hư vô.
>
> *Đáp:* Thật không phải là như vậy. Thời gian và v.v… hoàn toàn không thể tồn tại một cách nền tảng, như các ngươi tưởng tượng. Tuy nhiên, chúng được xác lập như là các sự định danh phụ thuộc.

Vì thế, ngài bác bỏ điều này, bằng cách nói rằng không thể có sự tồn tại thiết yếu như các nhà Bản Chất Luận tự đề ra. Ngài cũng nói rằng duyên khởi tồn tại: "Chúng được xác lập như là những sự định danh phụ thuộc".
Do vậy, các ngươi sẽ vượt qua vô số những ý tưởng sai lạc nếu các ngươi phân biệt sự tồn tại tự tính và sự vắng mặt của tồn tại tự tính với sự tồn tại và không tồn tại. Hơn nữa, các ngươi sẽ không nhầm lẫn các luận điểm bác bỏ sự tồn tại tự tính với những bác bỏ về chính bản thân sự tồn tại. Vì vậy, vì những lời giải đáp chủ yếu mà các nhà Trung Quán đưa ra cho các học giả

---

[1] BA318 Bpālita, D3842: Tsa 255b.3-4.

vốn là những nhà Bản Chất Luận bắt nguồn từ các phân biệt này, nên ta đã trình bày một số giải thích.

(2')) Chỉ ra rằng các phê phán của Trung Quán không nhổ gốc rễ sự hiện hữu ước lệ

(a'')) Các ngươi không thể xóa bỏ những hiện tượng thường tục bằng cách bác bỏ chúng thông qua việc thẩm tra xem liệu những điều đó có khả năng đứng vững trước sự phân tích luận lý hay không.

ॐ

(2') Chỉ ra rằng các phê phán của Trung Quán không nhổ gốc rễ sự hiện hữu ước lệ

Điều này có bốn phần:

1. Các ngươi không thể xóa bỏ những hiện tượng thường tục bằng cách bác bỏ chúng thông qua việc thẩm tra xem liệu những điều đó có khả năng đứng vững trước sự phân tích luận lý hay không.
2. Các ngươi không thể xóa bỏ những hiện tượng thường tục bằng cách phủ định chúng qua sự thẩm tra xem liệu nhận thức hiệu quả có xác lập những hiện tượng đó hay không (Chương 13-14)
3. Các ngươi không thể xóa bỏ những hiện tượng thường tục bằng cách phủ định chúng qua sự thẩm tra xem liệu những hiện tượng đó có được sinh khởi theo một trong bốn cách [từ chính mình, từ điều khác, từ cả hai, hoặc từ không có vật sinh thành nào cả] hay không (Chương 15)
4. Sự bác bỏ tất cả bốn cực đoan[1] của tứ bổ đề – các pháp tồn tại, các pháp không tồn tại, và v.v... – không phải là sự phê phán hợp lệ về các hiện tượng thường tục (Chương 15)

[1]Bốn cực đoan {skt. catuṣkoṭi} là tất cả các dạng bản thể khả dĩ cho một sự vật bao gồm: tồn tại, không tồn tại, vừa tồn tại vừa không tồn tại và không tồn tại cũng không không tồn tại. Bốn trường hợp cực đoan này được sử dụng trong nhân minh học và bản thể học Phật giáo để

(a'')) Các ngươi không thể xóa bỏ những hiện tượng thường tục bằng cách bác bỏ chúng thông qua việc thẩm tra xem liệu những điều đó có khả năng đứng vững trước sự phân tích luận lý hay không.

Một sự phân tích đúng đắn liệu rằng các pháp này – sắc và v.v… – có tồn tại hay là được sinh ra, trong một ý nghĩa khách quan là điều chúng ta gọi là "lối lập luận phân tích thực tại", hoặc là "dòng lý lẽ để phân tích hiện trạng cuối cùng của một thực thể". Vì chúng ta - những nhà Trung Quán không khẳng định rằng sự sinh khởi của sắc tướng và v.v… có thể đứng vững được trước sự phân tích bằng luận lý như thế, lập thuyết của chúng ta là tránh những sai lạc cho là các pháp thật hữu.

Vấn: Nếu những pháp này không thể đứng vững trước sự phân tích luận lý, thì làm sao khả dĩ cho một việc gì đó hiện hữu khi có lý do phủ định nó?

Đáp: Các ngươi đang nhầm lẫn giữa việc không có khả năng đứng vững trước sự phân tích hợp lý với sự phủ định giá trị bởi lập luận. [607] Nhiều người đã mắc phải lỗi này cho rằng sự sinh khởi và v.v… tồn tại mặc dù sự phân tích hợp lý về thực tại phủ định chúng. Đây là lối nói huyên thuyên bất cẩn, nên chúng tôi không đồng ý. Để hỏi liệu rằng một việc gì đó có thể đứng vững trước sự phân tích hợp lý hay không chính là hỏi rằng sự việc đó có được tìm thấy qua lý luận phân tích thực tại hay không. Nguyệt Xứng trong *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* có đề cập[1]

---

phân tích về tính tồn tại, không tồn tại … và tính Không của các Pháp. *Catuṣkoṭi*. Wikipedia. Truy cập 24/06/2012. <http://en.wikipedia.org/wiki/Catuskoti>

[1]BA319 Cśt dẫn Cś: 13.11, P5266: 261.3.3-4; được trích dẫn đầy đủ hơn trong LRCM: 611.18. Đoạn văn của Nguyệt Xứng là nguồn nguyên thủy Ấn-độ của truyền thừa dGe-lugs-pa cho sự kiện là việc phân tích tối hậu không phải là việc đơn thuần tìm kiếm các đối tượng mà là các đối tượng tồn tại tự tính.

…bởi vì sự phân tích của chúng ta có chủ ý để truy tầm bản chất nội tại.

Vì vậy đây là sự tìm kiếm để khám phá xem các sắc tướng và v.v… có một tự tính được sinh khởi, rồi bị hoại diệt, và v.v… hay không. Thế nên, sự phân tích truy tầm xem liệu sắc tướng và v.v… có sự sinh khởi và hoại diệt vốn tồn tại một cách tự tính hay không; điều đó không có nghĩa là lối lập luận này tìm kiếm sự sinh khởi và sự hoại diệt đơn thuần. Do đó, lối lập luận này được gọi là "phân tích thực tại" bởi vì nó phân tích liệu sự sinh khởi, hoại diệt và v.v… có được xác lập trong thực tại hay không.[1]

Khi một lối lập luận như thế phân tích hay truy tầm sự sinh khởi và v.v…, thì nó không tìm thấy được một dấu vết nào về chúng; như thế chúng "không có khả năng đứng vững được trước sự phân tích". Tuy nhiên, thực chất là lối lập luận này không tìm thấy chúng nên nó không dẫn đến việc lối lập luận đó phủ định chúng. Đúng hơn là, lý luận phủ định điều gì đó – nếu nó đã hiện hữu – phải được xác lập bằng lập luận, mà chính lập luận đó lại không xác lập được. Các thức thường tục xác lập sự sinh khởi và sự hoại diệt của các sắc tướng và v.v…; dù các sắc tướng và v.v… tồn tại, nhưng các thức lập luận lại không xác lập chúng. Do đó, khi lý luận không tìm ra các sắc tướng và v.v…, thì làm sao lý luận đó có thể phủ định chúng được? Thí dụ, nhãn thức không nhận ra các âm thanh, nhưng điều này không phủ định sự hiện hữu của âm thanh. Điều này cũng tương tự vậy.

Vì thế, nếu sự sinh khởi, sự hoại diệt và v.v... tồn tại một cách nền tảng, nghĩa là, chúng đã được xác lập trong hiện thực, thì

---

[1]BA320 Geshe Palden Drakpa giải thích rằng một cách thức khác về việc trình bày điều này là: lập luận này là việc phân tích xem liệu các pháp có được xác lập hay không như khi chúng trình hiện (*snang ba ltar tu grub ma grub*).

luận lý sẽ phải tìm thấy chúng bởi vì nó phân tích một cách chính xác xem có phải các sắc tướng và v.v… có sự sinh khởi và hoại diệt hiện hữu một cách nền tảng. Bởi vì sự phân tích như thế không tìm thấy sự sinh khởi và v.v…, nên nó bác bỏ sự sinh khởi, sự hoại diệt, và v.v… tồn tại một cách nền tảng, đó là, trong thực tại. Vì nếu chúng tồn tại một cách nền tảng, thì sự phân tích đó sẽ phải tìm ra chúng, nhưng nó lại không tìm thấy. [608] Ví dụ, khi một người truy lùng, mà ông ta vốn biết chắc chắn là sẽ tìm thấy một cái ấm về phía đông nếu nó có ở đó, tiến hành tìm kiếm cái ấm đó ở phía đông nhưng lại không tìm ra nó, thì điều này phản bác sự có mặt của cái ấm ở phía đông. Nhưng làm thế nào điều đó phủ định được sự tồn tại đơn thuần của một cái ấm? Tương tự như vậy, sự phân tích của Trung Quán là chắc chắn tìm thấy sự sinh khởi tồn tại một cách nền tảng nếu điều đó tồn tại; khi nó không tìm thấy sự sinh khởi, thì điều này cấu thành nên một phủ nhận về sự sinh khởi hiện hữu một cách nền tảng hay tự tính. Làm sao điều đó phủ định sự sinh khởi đơn thuần? Trong mạch văn này, Nguyệt Xứng giải thích rõ ràng trong *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích*[1]

> Vì thế, khi lập luận phân tích theo cách thức này, thì không có bản chất nền tảng tồn tại trong các giác quan, các đối tượng, hay các thức; do đó, chúng không có sự tồn tại nền tảng. Nếu chúng tồn tại một cách nền tảng, thì dưới sự phân tích bằng lập luận, trạng thái hiện hữu nền tảng của chúng sẽ được nhìn thấy thậm chí một cách rõ ràng hơn, nhưng điều đó đã không như thế. Vì vậy, chúng được xác lập trên căn bản "trống rỗng về tự tính"

Nguyệt Xứng vẫn lặp đi lặp lại rằng {luận chứng} cho phép những ước lệ này, như là sắc tướng và âm thanh, tồn tại. Tuy nhiên, ít nhất là chúng không được xác lập bởi lý luận phân tích thực tại, nghĩa là, phân tích liệu rằng chúng có bản chất nội tại

---

[1] BA321 Cśt dẫn Cś: 13.21, P5266: 263.2.4-6.

hay không. Vì thế, sự quán xét luận lý cẩn trọng không áp dụng được lên chúng. Nguyệt Xứng cũng thường nói rằng chính những người không đủ khả năng thừa nhận các thường tục lại tự cho rằng các thường tục bị hủy hoại khi lý lẽ, dựa trên phân tích lập luận, không tìm thấy chúng.

Nếu lập luận vốn phân tích xem liệu chúng có tự tính hay không có thể bác bỏ được chúng, thì các ngươi phải áp dụng sự quán xét hợp lý mạnh mẽ vào các ước lệ này, nghĩa là áp dụng vào sắc tướng, cảm xúc và v.v…Tuy nhiên, các luận chứng của đại sư này hoàn toàn phủ định những nỗ lực đó. Vì vậy, những người đã đi lang thang quá xa Trung Đạo chính là người đã tự cho rằng một pháp là không có hiệu quả khi nó không được tìm ra bằng luận lý phân tích liệu nó có bản chất nội tại hay không.

Tương tự, sự cân bằng thiền của một tôn giả không tìm thấy được sự sinh khởi và sự hoại diệt của sắc tướng và v.v…, nhưng làm sao nó thấy được sự sinh khởi, hoại diệt, và v.v… như là không tồn tại? [609] Cũng như thế, lý luận phân tích liệu các pháp có tự tính hay không lại không tìm ra sự sinh khởi và v.v…, nhưng nó cũng không xem xét rằng sự sinh khởi, sự hoại diệt, và v.v… là không hiện hữu.

Vì thế, ngay cả một số học giả thời trước,[1] không nói về các vị đương thời, dường như phạm lỗi bởi vì không phân biệt được, và thay vào là xem chúng tương tự như nhau, đối với các cặp ý tưởng sau: (1) điều gì đó không đứng vững được trước sự phân tích hợp lý so với điều gì đó không có hiệu quả bởi lập luận; (2) việc không cảm nhận về sự sinh khởi và hoại diệt bằng trí huệ có được do cân bằng thiền của một thánh giả so với sự cảm nhận về sự sinh khởi và hoại diệt như là không tồn tại bằng trí huệ có được do cân bằng thiền của một thánh giả; và (3) việc không khám phá ra sự sinh khởi và hoại diệt bằng một thức lý luận

---

[1] BA322 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan:* 283.5) nhận diện "học giả thời trước" là các dịch giả lớn Blo-ldan-shes-rab và Phya-ba. Zhwa-dmar: 76.1-3 đề cập đến rNgog, tức là., Blo-ldan-shes-rab; Phya-ba-chos-kyi-seng-ge; và Gro-lung-pa-chen-po.

phân tích xem chúng có tồn tại tự tính hay không so với việc khám phá rằng sự sinh khởi và hoại diệt là không tồn tại. Do đó, người thông minh phải phân tích điều này theo từng chi tiết và nhận ra sự khác biệt một cách cẩn trọng!
Khi nói điều này, chúng tôi không khẳng định rằng thức ước lệ là mạnh hơn tri kiến về sự tối hậu; chúng tôi cũng không khẳng định là thức ước lệ mâu thuẫn với tri kiến về sự tối hậu. Tuy nhiên, các ngươi lại cho rằng sự phân tích luận lý về thực tại phủ nhận sắc tướng, cảm thọ, và v.v… ước lệ khi nó phân tích và không tìm ra chúng. Nó thật không phủ định chúng. Thực sự, tri kiến thế tục sẽ mâu thuẫn với bất cứ cố gắng nào nhằm phủ định các hiện tượng ước lệ. Nguyệt Xứng trong *Căn Bản Trung Luận* có đề cập:[1]

> Nếu ngươi nghĩ là thế giới này không mâu thuẫn với mình,
> Thì phủ nhận một điều là quyền căn bản trên thế gian này.
> Ngươi và trần thế có thể tranh cãi về việc đó
> Và rồi ta sẽ theo phe nhóm nào mạnh hơn.

Nguyệt Xứng trong *Căn Bản Trung Luận Thích* nói rằng:[2]

> Chúng ta phải chịu đựng một sự khó khăn lớn lao để lật đổ các ước lệ thế tục.
> Các ngươi hãy hoan hỷ xóa tan đi những ước lệ thế tục này.
> Nếu thế giới không mâu thuẫn với ngươi, thì ta sẽ kết nối với ngươi.
> Tuy nhiên, thế giới này mâu thuẫn với chính ngươi. [610]

Lời tuyên thuyết: "Chúng ta phải chịu đựng một sự khó khăn lớn lao để lật đổ các ước lệ thế tục" là để chỉ rõ sự cố gắng trên con đường thanh tịnh hóa những chủ thể sai lạc, ví dụ như các nhãn

---

[1]BA323 MAV: 6.83; La Vallee Poussin 1970b: 180.15.
[2]BA324 MAVbh, La Vallee Poussin 1970b: 180.20-181.3; P5263:133.5.3-4.

thức, và các trình hiện sai lạc về các đối tượng, ví dụ như các sắc tướng. Thế nên chúng tôi không khẳng định đây chính là những đối tượng bị phủ định bởi lập luận. Mà đúng hơn, chúng tôi xem xét chúng là những đối tượng vốn bị phủ định bởi sự tu tập trên lộ trình giác ngộ.

Lời tuyên thuyết: "Các ngươi hãy hoan hỷ xóa tan đi những ước lệ thế tục này" để trả lời cho những nhà Duy Thức ấy, người đã đưa ra luận cứ song song: "Nếu các ngươi, những nhà Trung Quán, phủ nhận một cách cơ bản các thực thể tồn tại phụ thuộc, thì chúng tôi sẽ dùng lý luận để phủ định những ước lệ của các ngươi". Nguyệt Xứng đáp lời: "Chúng tôi bác bỏ sự tồn tại tự tính của các thực thể phụ thuộc; nếu các ngươi có thể dùng lý luận để đưa ra một phủ nhận tương tự lên các ước lệ, thì chúng tôi sẽ đồng thuận với các ngươi". Ngài có ý là nếu lập luận *có thể* phủ nhận được các ước lệ, thì chúng ta sẽ muốn điều đó, vì nó sẽ hoàn trả các khó khăn không cần thiết liên quan đến con đường tu tập để vượt qua chúng. Vì thế, đoạn này chỉ ra rằng lý luận không phủ định được các ước lệ.

Vì lý luận không phủ định chúng, Nguyệt Xứng nói rằng điều gì thông thường người ta biết trong thế giới thì mâu thuẫn với bất kỳ nỗ lực nào nhằm phủ định chúng. Do đó, kiến thức thường tục mâu thuẫn với bất cứ luận điểm khả biện nào trên hiệu quả đó. Vì thế, chúng ta xác định rằng kiến thức ước lệ là mạnh hơn các tranh luận ấy. Kết quả là khi các nhà bản chất luận dùng phân tích luận lý để phủ định các hiện tượng ước lệ chẳng hạn như các đối tượng bên ngoài, luận lý không tìm ra các hiện tượng ước lệ ấy, nhưng nó không hề mâu thuẫn với chúng.

Phản biện: Khi chúng tôi nói là chúng tôi không phủ định các sắc tướng và v.v… trong bối cảnh ước lệ, thì chúng tôi có ý là chúng không bị phủ định trong con mắt của người phàm trần, ví dụ như kẻ chăn cừu. Tuy nhiên, phân tích hợp lý về thực tại phủ định chúng.

Đáp: Lập thuyết của các ngươi là hoàn toàn không chấp nhận được. Những cá nhân quán chiếu có thể tự hỏi rằng liệu sự phân tích luận lý về thực tại có phủ định những điều này hay không, nhưng họ chưa bao giờ nghi ngờ rằng những điều như thế vẫn không bị phủ định đối với người có tâm thức chưa bị chủ trương này ảnh hưởng. Thêm vào đó, nếu sự phân tích hợp lý về thực tại đã phủ định chúng, thì sự phủ định đó phải được hoàn tất trong bối cảnh ước lệ.[1]

Đại sư Nguyệt Xứng cũng xác định một cách rõ ràng rằng sự phân tích luận lý về thực tại không phủ định tất cả các hình thức của sự sinh khởi. [611] Trong *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích,* ngài cho biết:[2]

> *Lập thuyết không đúng*: Ngài Tịch Thiên hàm ý rằng những hiện tượng cấu hợp {pháp hữu vi} thiếu vắng sự sinh khởi bởi vì sự phân tích này phủ định tất cả các hình thức của sự sinh khởi.
>
> *Đáp*: Trong trường hợp đó, sự sinh khởi của các hiện tượng cấu hợp sẽ không giống như một ảo giác từ thầy phù thủy. Đúng hơn là chúng tôi sẽ làm cho mọi người hiểu bằng việc sử dụng những thí dụ như là đứa con trai của người đàn bà hiếm muộn. Vì thận trọng với sự hàm ý vô lý cho rằng các duyên khởi không hiện hữu, nên chúng tôi tránh xa những sự so sánh như thế. Thay vào đó, chúng tôi so sánh sự sinh khởi của sự vật với ảo giác do thầy phù thủy tạo ra và v.v…, và với những ví dụ không mâu thuẫn với thuyết duyên khởi.

---

[1]BA325 Tsongkhapa đang tranh luận rằng nếu các ngươi không thể giảm thiểu ý nghĩa của cụm từ "trong bối cảnh ước lệ" thành cụm từ "dành cho những người thiểu học" Zhwa-dmar: 77.2-6.

[2]BA326 Cśt dẫn Cś: 15.10, P5266: 272.3.8-272.4.2.

Nhóm từ "sự phân tích này" nói đến sự phân tích luận lý về thực tại. "Phủ định tất cả các hình thức của sự sinh khởi" có nghĩa là phủ nhận tất cả sự sinh khởi của bất kỳ loại nào, mà không thêm bất cứ đặc tính nào vào đối tượng bị phủ định. Đoạn nói về người đàn bà hiếm muộn nên được hiểu như sau: Nếu lý luận phủ định tất cả sự sinh khởi, thì sự sinh khởi – giống như đứa con trai của người đàn bà hiếm muộn, như sừng của con thỏ rừng, và v.v… – sẽ không là điều gì cả, trống rỗng tất cả các hoạt hóa. Trong trường hợp đó, sẽ có một ngụy biện rằng các việc sinh khởi phụ thuộc sẽ không tồn tại. Chúng ta phải cẩn thận về điều đó. Do vậy, chúng ta không nói rằng nó giống như sự không sinh khởi của một pháp nào đó hoàn toàn thiếu vắng khả năng thực hiện các hoạt hóa, như là đứa con trai của người đàn bà hiếm muộn. Chúng ta nói rằng sự sinh khởi là tựa như ảo giác do thầy phù thủy tạo nên và v.v…. Vì thế, chúng ta phủ định sự sinh khởi thật hữu hay tồn tại tự tính.

Trong *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* Nguyệt Xứng cũng đề cập:[1]

> *Phản biện:* Nếu mắt và v.v… không hiện hữu, thì làm sao các giác quan của các cơ phận như mắt được xem xét là những hậu quả từ nghiệp?
>
> *Đáp*: Phải chăng chúng ta sẽ phủ định rằng chính bản chất của các việc này là kết quả từ nghiệp?
>
> *Phản biện:* Bởi vì các ngươi đang chứng minh sự phủ định của mắt và v.v…, nên làm sao các ngươi có thể không phủ định điều đó?

[1] BA327 Cśt dẫn Cś: 13.11, P5266: 261.3.2-5. Một phần được trích dẫn từ LRCM: 607.

Đáp: Bởi vì sự phân tích của chúng tôi chủ tâm tìm kiếm tự tính. Ở đây chúng tôi phủ định rằng các sự việc tồn tại một cách nền tảng; chúng tôi không phủ định rằng mắt và v.v… là các sản phẩm và các kết quả khởi lên phụ thuộc từ nghiệp. [612] Vì thế, chúng hiện hữu. Do vậy, khi mắt và v.v… được giải thích chỉ như là các kết quả của nghiệp, thì chúng hiện hữu.

Do đó Nguyệt Xứng đã tuyên thuyết một cách rõ ràng chính xác rằng lý luận nào phủ định và lý luận nào không phủ định. Vì vậy, khi ngài nêu những sự phân biệt này trong một đoạn giảng giải, thì chúng phải được áp dụng, ngay cả khi chúng không được đề cập trong tất cả các đoạn giảng giải tương tự trong suốt tác phẩm.

Vì thế, lý luận phủ định sự tồn tại nền tảng – sự tồn tại khách quan được tìm thấy ở phía của sự vật tự nó; nó không phủ định sự tồn tại đơn thuần. Bởi vì, Nguyệt Xứng cho rằng lý luận có chủ ý truy tầm bản chất nội tại, nên lý luận cố khám phá ra sự vật có hiện hữu nội tại hay không. Do đó, điều này có nghĩa là một sự phủ định bằng lối phân tích như thế là một phủ định về sự tồn tại tự tính. Từ đó, hãy phân biệt hai điều này[1]

Nguyệt Xứng không phủ định những ví dụ ấy là các kết quả của nghiệp; thêm vào đó, ngài cho rằng các nhà Trung Quán phải khẳng định điều này. Đoạn tiếp theo đề cập: Vì thế, các thiện tri thức không lệ thuộc vào các đối tượng thế tục đối với sự phân tích như vừa giải thích, nghĩa là sự phân tích đó tương ứng với tri giác về thực tại. Thay vào đó, họ chấp nhận rằng các đối tượng thế tục đơn giản là các kết quả bất khả tri {không thể nghĩ bàn} của nghiệp. Họ chấp nhận toàn thế giới như thể nó là một hóa thân được phóng chiếu từ một hóa thân khác.

Cho nên, khi các ngươi trình bày Nhị Đế, thì có phải lối lý luận vốn xác lập chân lý tối hậu {Chân Đế} mâu thuẫn với sự trình

---

[1] BA328 Đó là việc nên phân biệt giữa đối tượng thuần túy và vốn không bị phủ nhận và sự tồn tại tự tính của đối tượng vốn bị bác bỏ.

bày về chân lý thường tục {Tục Đế}? Nếu đúng như thế thì sự trình bày của các ngươi về Nhị Đế mâu thuẫn với chính nó. Trong trường hợp đó, làm sao các ngươi có thể có kỹ năng toàn hảo để đặt đúng vị trí của Nhị Đế? Mặc khác, nếu không có dấu vết nào về sự mâu thuẫn nội tại trong việc trình bày của các ngươi về Nhị Đế, thì thật mâu thuẫn khi cho rằng lối lý luận vốn xác lập Chân Đế phủ định cách trình bày về Tục Đế. *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng cũng đề cập:[1]

> Không thiện xảo về Chân Đế và Tục Đế, nên các ngươi đôi khi áp dụng các tiêu chuẩn phân tích không thích hợp và hủy hoại Tục Đế. [613] Bởi vì chúng tôi có kỹ năng trong việc thừa nhận Tục Đế, nên chúng tôi trụ trong lập thuyết về thế tục, và chúng tôi dùng các tiêu chuẩn thường tục của nó để lật đổ các tiêu chuẩn mà các ngươi đặt ra nhầm xóa bỏ phạm trù của các thường tục. Tương tự như các vị trưởng lão trên thế giới, chúng tôi chỉ lọc ra những người lạc xa các tiêu chuẩn truyền thống của thế gian; chúng tôi không xa rời các thường tục.

Vì thế ngài nói rằng ngài chỉ phủ định các tôn chỉ của các đối phương vốn lệch hướng với các thường tục; ngài không phủ định các thường tục. Ngài cũng nói rằng chính những ai không có kỹ năng trong việc nhận biết về Nhị Đế sẽ hủy diệt Tục Đế bằng cách dùng phân tích, nghĩa là phân tích hợp lý về thực tại. Do vậy, đại sư này hoàn toàn không có khuynh hướng dùng lý luận để phủ nhận các sắc tướng thường tục và v.v...

Tóm lại, khi một người có thể cố tìm sự mâu thuẫn trong trình bày của một người khác về Nhị Đế, thì ta cho rằng chẳng có ai thuộc về hệ thống giáo pháp của Phật giáo Ấn Độ, trường phái Trung Quán hay các trường phái khác khi người đó nói rằng:

---

[1]BA329 PPs: 69.1-5; PPd: 54.8-14; D3796: Ha 23M-3.

“Theo như sự trình bày của chính tôi về Nhị Đế, thì lập luận hướng đến chân lý tối hậu nhổ tận gốc các đối tượng thế tục".

Chương 13: Sự Xác Lập Hiệu Quả

(b’) Các ngươi không thể loại trừ những hiện tượng ước lệ bằng cách bác bỏ chúng thông qua việc kiểm chứng rằng nhận thức hiệu quả[1] có xác lập chúng hay không.

ॐ

(b’) Các ngươi không thể loại trừ những hiện tượng ước lệ {thường tục} bằng cách bác bỏ chúng thông qua việc kiểm chứng rằng nhận thức hiệu quả có xác lập chúng hay không. Nói đến những quả quyết về các sắc tướng và tương tự, chúng tôi không cho rằng nhận thức hiệu quả không xác lập chúng; mà chính nhận thức hiệu quả mới xác lập chúng.

Nghi vấn: Vậy thì làm cách nào mà tác phẩm *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng có thể đúng đắn khi nói rằng, “Thế gian không hiệu quả theo bất kỳ phương diện nào”?[2]

---

[1]Viết dưới dạng Phạn ngữ là pramāṇa (tib. ཚད་མ) nghĩa là chánh tri kiến hay kiến thức không hư dối (skt. avisaṃvādi-jñāna). Khái niệm này được phát triển bởi ngài Vực Long và Nguyệt Xứng. Có nhiều các phân loại nhận thức hiệu quả. Cách phân loại thứ nhất là

(1) Cảm nhận trực tiếp hiệu quả (skt. pratyakṣa ; tib. མངོན་སུམ་)

(2) Suy luận hiệu quả (skt. anumāna; tib. རྗེས་དཔག་).

Cách phân chia thứ nhì do Mipham Rinpoche trình bày bao gồm

(1) Nhận thức hiệu quả ước lệ trong đó có hai phân lớp

(a) Nhận thức hiệu quả ước lệ của tầm nhìn giới hạn phàm tục chỉ khảo sát giới hạn ở cấp độ thường tục của thực tại.

(b) Nhận thức hiệu quả của tầm nhìn thuần túy khảo sát tầm nhìn thuần túy của thực tại ước lệ.

(2) Nhận thức hiệu quả tối hậu bao gồm hai phân lớp

(a) Nhận thức hiệu quả tối hậu có thứ lớp

(b) Nhận thức hiệu quả tối hậu không thứ lớp.

[2]BA330 MAV: 6.31a, trích dẫn ở LRCM: 581.

Đáp: Đoạn văn ấy bác bỏ ý niệm rằng các nhãn thức của thế gian và các thức tương tự là hiệu quả về mặt thực tại. Nó không bác bỏ tính hiệu quả của các thức đó đối với tất cả các đối tượng. Trong nguồn cảm hứng này, *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói rằng:[1]

> Theo đó, chỉ những bậc thánh giả mới có thẩm quyền trong việc quán chiếu về thực tại; những người chẳng phải bậc thánh giả thì không làm được. [614] Những người không phải bậc thánh giả ấy sẽ có đủ thẩm quyền về thực tại *nếu* sự tán thành của chúng ta đối với phê bình của thế gian mang ý nghĩa rằng chúng ta chấp nhận tính hiệu quả của cảm nhận[2] thế tục về sự phân tích thực tại của chúng ta. [*Nhập Trung Luận* nói rằng]:
>
>> Nếu thế gian là một đấng quyền năng, nó sẽ nhìn thấy thực tại.
>> Vậy cần gì ở đó cho những người khác được gọi là những bậc thánh giả?
>> Thánh đạo sẽ thành tựu điều gì?
>> Thật không đúng cho kẻ khờ dại có thẩm quyền.

Trong luận giải tiếp sau đó [*Nhập Trung Luận Thích*], Nguyệt Xứng nói rằng:[3]

---

[1]BA331 MAVbh ở MAV: 6.30, La Vallee Poussin 1970b: 111.18-112.7; P5263:124.4.4-6.

[2]Cảm nhận, cảm giác, hay thụ cảm là một dạng đặc biệt của một loại nhận thức (như nhãn thức, nhĩ thức, v.v…). Trong đó, hình ảnh các đối tượng thu nhận qua các giác quan chưa được tâm diễn dịch hay phóng tưởng chi tiết (tức là diễn tưởng) cho nên chúng còn ở mức thụ động và không phân biệt, không nhị nguyên cho đến khi nào có sự can thiệp của tâm vào tiến trình định danh.

[3]BA332 MAVbh ở MAV: 6.31b, La Vallee Poussin 1970b: 112.13-19; P5263:124.4.8-124.5.2.

Vì {nếu} nhãn thức đơn thuần và các thức tương tự xác định được thực tại, thì việc hành xử đạo đức hoặc nghiên cứu, quán chiếu, và thiền quán để hiểu biết thánh đạo sẽ là vô ích. Tuy nhiên, điều này không đúng như vậy. Nên [*Nhập Trung Luận* nói rằng]:

> Bởi thế gian không hiệu quả theo bất kỳ phương diện nào,
> Nên thế gian không có lời phê bình nào về thực tại.

Ngoài ra, tác phẩm *Lục Thập Tụng Như Lý Luận Thích* của Nguyệt Xứng luận giải cho *Lục Thập Tụng Như Lý Luận* [*của Long Thọ*] nói rằng:[1]

> Nhìn những sắc tướng ấy và các pháp tương tự chỉ đơn thuần hiện hữu không phải là nhìn thấy thực tại. Để xác lập điều này, Thế Tôn đã nói: "Nhãn, nhĩ và tỷ thức không phải là những nhận thức hiệu quả".

Vì Nguyệt Xứng trích dẫn kinh điển như vậy, thật là cực kỳ rõ ràng về điều mà ngài bác bỏ là {mệnh đề}: nhãn thức và các thức tương tự là hiệu quả đối với một đối tượng đặc biệt – thực tại – và không {nói đến sự} bác bỏ về việc chúng là hiệu quả đối với những đối tượng khác.
Nếu điều đó không phải theo cách này thì các tuyên thuyết của ngài sẽ không nhất quán. Giả sử Nguyệt Xứng hàm ý rằng: "Nếu các nhãn thức và tương tự là hiệu quả đối với những đối tượng ước lệ như các sắc tướng và các âm thanh[2], thì sẽ kéo theo sau

---

[1] BA333 *Yukti-sastika-vrtti* (YSv): 3; P5265: 172.4.5-7. Văn bản kinh là SR: 9.23, trích dẫn ở LRCM: 581.3.

[2] Sắc tướng và âm thanh (hay gọn hơn là sắc và thanh) là hai đối tượng của nhãn thức và nhĩ thức một cách tương ứng. Ngược lại, sắc tướng bên ngoài không thể được nhận thức trực tiếp bởi bất kỳ một thức nào khác hơn là nhãn thức thông qua cơ quan thụ cảm là

một cách vô lí là chẳng cần phải nỗ lực cho thánh đạo để nhận thức thực tại". Điều này sẽ vô nghĩa như khi nói rằng nếu nhãn thức nhận biết được sắc tướng, thì tiếp theo là tai không cần thiết để nghe những âm thanh. Mặt khác, giả sử ngài hàm ý rằng: "Nếu nhãn thức là hiệu quả đối với các sắc tướng, thì sẽ kéo theo sau một cách vô lí là thật vô nghĩa khi nỗ lực cho thánh đạo để nhận thức những thứ như các sắc tướng và các âm thanh". Chúng ta hoàn toàn tán thành điều này, vậy thì có sự vô lý thừa thãi nào mà nó biểu hiện chứ?

Nghi vấn: Tác phẩm *"Tứ Bách Luận Thích"* của Nguyệt Xứng nói rằng:[1]

> Thật không nhất quán khi gọi thức giác quan là "nhận thức thụ cảm" và tương tự khi xem nó là hiệu quả đối với những pháp khác. Bởi vì thế gian nhìn thấy nó, nên một nhận thức hiệu quả đơn giản là một thức không lừa dối; [615] tuy nhiên, Thế Tôn đã nói rằng ngay cả thức, vì nó là sự cấu hợp, cũng có tính sai lạc và lừa dối và tựa như ảo ảnh của một thầy phù thủy. Một điều mang đặc tính sai lạc và lừa dối và tựa như ảo ảnh của một thầy phù thủy thì chẳng phải là không hư dối bởi nó hiện hữu theo một cách nhưng lại trình hiện theo cách khác. Thật không đúng khi định danh điều đó như là một nhận thức hiệu quả vì nó sẽ dẫn đến điều vô lý là tất cả các thức sẽ là các nhận thức hiệu quả.

---

mắt (và tương tự cho âm thanh, mùi hương,...). Ở đây ngài Tsongkhapa chỉ đề cập sơ lược qua hai loại đối tượng sắc và thanh, trong khi chúng ta nên hiểu hàm ý chung không chỉ dành cho hai đối tượng này mà bao gồm cả mùi hương, vị nếm, và cảm xúc thân thể. Trong chương này Tsongkhapa hầu như chỉ tập trung đề cập các điều liên quan đến các thức khác hơn ý thức, là các loại thức có tính thụ động, vốn có khả năng trực tiếp giao tác với các loại hiện tượng tương thích bên ngoài.

[1]BA334 Cśt trong Cś: 13.1, P5266:259.4.1-4.

Ngài diễn dịch như thế nào về sự bác bỏ tổng quát này về lập thuyết cho rằng các nhãn thức và tương tự là những nhận thức hiệu quả?

Đáp: Khác với đoạn văn, “Nhãn, nhĩ, và tỷ thức là không hiệu quả”, đoạn văn này là nguồn gốc của sự ngờ vực trầm trọng. Vì thế, ta sẽ giải thích chi tiết về nó.
Sự bác bỏ này về lập thuyết cho rằng, các nhãn thức và tương tự đều là những cảm nhận và là những nhận thức hiệu quả, là một sự bác bỏ những khẳng định của các nhà luận lý học. Vì vậy chúng ta hãy khởi đầu bằng cách xem xét điều họ khẳng định. *Tứ Bách Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói rằng:[1]

> Bởi các nhà luận lý học này hoàn toàn không luyện tập về những khả năng thụ cảm về thế gian, nên các ngươi phải rèn luyện họ từ ngay từ ban đầu, như những đứa trẻ. Do vậy, để dạy họ, các ngươi hãy chất vấn họ một cách tỉ mỉ, hỏi rằng, “Điều gì là một cảm nhận trong cơ thể các ngươi?” Họ đáp, “Một thức chính là một cảm nhận". “Loại thức nào?” “Loại thức được thoát ngoài sự định danh". “Sự định danh này là gì?” “Đó là sự chuyển đổi liên tục của sự phân biệt vốn liên can đến việc gán đặt thêm vào các tên gọi và phân loại cho các đối tượng. Bởi vì được thoát khỏi điều đó, nên năm thức giác quan chỉ can dự vào tự tính không thể diễn đạt được của những đối tượng của chúng. Vì vậy chúng được gọi là ‘những nhận thức thụ cảm’ ”.

Do đó các nhà luận lý học cho rằng một cảm nhận là một thức phi định danh và không sai sót. Thức này không sai sót ở chỗ nó nắm bắt tự tính của đối tượng như đối tượng ấy đang là. [616] Vì vậy, bởi tất cả năm nhận thức giác quan đều nắm bắt tự tính của những đối tượng của chúng, nên những tự tính của các sắc tướng, các âm thanh, và v.v… đều là những đối tượng đã được

---

[1] BA335 Cśt ở Cś: 13.1, P5266: 259.1.2-5.

năm nhận thức ấy nắm bắt. Do vậy, trong mối quan hệ đến tự tính của năm loại đối tượng này, họ xem những nhận thức như thế là hiệu quả.

Như chúng ta sẽ giải thích,[1] đại sư Nguyệt Xứng không chấp nhận ngay cả một cách ước lệ rằng có vật bất kỳ nào tồn tại một cách bản chất hoặc một cách tự tính. Vì vậy, *làm sao ngài có thể chấp nhận lời cả quyết này rằng các thức giác quan là hiệu quả* đối với tự tính của những đối tượng của chúng? Do đó, sự bác bỏ này về lời quả quyết rằng *các thức giác quan là nhận thức hiệu quả* là một sự bác bỏ quan điểm cho rằng chúng là hiệu quả đối với tự tính của năm đối tượng.

Sự bác bỏ này được thực hiện qua lời tuyên thuyết từ đức Thế Tôn rằng thức là hư dối và sai lạc. Lời tuyên thuyết rằng *thức là hư dối* bác bỏ quan điểm rằng nó không hư dối, và điều này lần lượt bác bỏ tính hiệu quả của nó bởi "điều không hư dối" là định nghĩa của "nhận thức hiệu quả". Nó hư dối theo ý nghĩa nào? Như Nguyệt Xứng diễn tả, "nó tồn tại theo một cách nhưng lại trình hiện theo cách khác". Điều này nghĩa là năm đối tượng – các sắc, thanh, và v.v… – không được xác lập bởi tự tính của chúng, mà lại trình hiện trước các thức giác quan như thể chúng được xác lập như thế. Do đó, các thức giác quan ấy không hiệu quả về tự tính của các đối tượng của chúng.

Tóm lại, điều Nguyệt Xứng hàm ý trong đoạn văn này là các thức giác quan không là nhận thức hiệu quả về tự tính của năm đối tượng bởi vì chúng bị lừa dối trong mối quan hệ đến sự trình hiện về tự tính của năm đối tượng. Điều này là do năm đối tượng ấy không có tự tính, tuy nhiên lại có vẻ như có mang tự tính ấy. Ví dụ, điều đó tựa như một thức cảm nhận có hai mặt trăng.

Về điểm này, những người theo Bản Chất Luận cho rằng nếu các sắc, thanh, và v.v… không tồn tại một cách tự tính – nghĩa là, không được xác lập bởi tự tính của chúng – thì chúng sẽ không là gì cả, không có tất cả những khả năng để thực hiện các

---

[1] BA336 LRCM: 619-621.

hoạt hóa. Vì vậy, họ quả quyết rằng nếu các thức giác quan không là các nhận thức thụ cảm hiệu quả về tự tính của năm đối tượng, thì không thể có nhận thức hiệu quả về năm đối tượng; nếu các thức giác quan là những nhận thức hiệu quả về năm đối tượng, thì chúng sẽ là những nhận thức hiệu quả về tự tính của các đối tượng ấy.

Theo đại sư Nguyệt Xứng, nếu điều gì được xác lập bởi tự tính hay bản chất của nó, thì nó sẽ là điều gì đấy đích thực. [617] Vì vậy, một nhận thức hiệu quả vốn thừa nhận một đối tượng tồn tại thực sự như thế sẽ phải là hiệu quả đối với tự tính của đối tượng. Tuy nhiên, do các đối tượng là hư vọng, nên nhận thức hiệu quả vốn thừa nhận chúng thì không phải là hiệu quả đối với tự tính của chúng. Bởi vì, *Tứ Bách Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói rằng:[1]

> Thật không hợp lý rằng cảm nhận thế tục nên xóa bỏ cảm nhận về thực tại, bởi cảm nhận thế tục chỉ có hiệu quả đối với thế gian mà thôi, và bởi vì các đối tượng mà nó quan sát mang tính hư vọng và lừa dối.

Do đó, vì Nguyệt Xứng bác bỏ quan điểm của nhà luận lý học rằng các thức giác quan hiệu quả đối với tự tính của các đối tượng, nên ngài không cần bác bỏ quan điểm rằng chúng đơn giản là những nhận thức hiệu quả.

Hậu quả là, Nguyệt Xứng không đưa ra một sự bác bỏ chung về quan điểm rằng có những nhận thức hiệu quả trong số những thức thường tục. Nếu ngài đã đưa ra điều này, thì sẽ không hợp lý khi ngài nói rằng, "Bởi thế gian nhìn thấy nó, nên một nhận thức hiệu quả thì đơn thuần là một thức không lừa dối",[2] bởi vì ngài sẽ bác bỏ tính hiệu quả của từng loại thức thường tục. Hơn nữa, điều này sẽ mâu thuẫn với *Minh Cú Luận* của Nguyệt

---

[1]BA337 Cśt ở Cś: 13.12, P5266: 261.5.7-262.1.1.

[2]BA338 Lời trích dẫn từ *Tứ Bách Luận Thích*, được trích ở LRCM: 614-615

Xứng, trong đó ngài trình bày về các nhận thức hiệu quả, mang tính trực tiếp, suy luận, phù hợp với kinh điển, và tương tự nhau, tác phẩm nói rằng: "Do đó chúng ta thừa nhận rằng thế gian nhận biết các đối tượng với bốn nhận thức hiệu quả".[1]

Nguyệt Xứng bác bỏ những nhận thức hiệu quả và những đối tượng của sự nắm bắt đang tồn tại một cách nền tảng; ngài không bác bỏ những nhận thức hiệu quả và những đối tượng của sự nắm bắt vốn được cho là những duyên khởi một cách tương thuộc. Tác phẩm cùng tên [*Minh Cú Luận*] nói rằng:[2]

> Những điều đó được xác lập qua sự phụ thuộc lẫn nhau. Khi những nhận thức hiệu quả tồn tại, thì có các pháp vốn là các đối tượng của sự nắm bắt. Khi có những thứ là các đối tượng của sự nắm bắt, thì có những nhận thức hiệu quả. Tuy nhiên, cả những nhận thức hiệu quả và những đối tượng của sự nắm bắt đều không tồn tại một cách nền tảng.

Vì vậy, nếu một thức giác quan không khuyết tật – nghĩa là, không bị bệnh mắt hay các nguyên nhân bên ngoài và bên trong của sự sai sót tác động đến nó – thì nó chính xác về mặt thường tục. Nó là sai sót về mặt trình hiện bởi vì, dưới ảnh hưởng của vô minh, thức giác quan đó nắm bắt đối tượng của nó như thể đối tượng đó đang tồn tại một cách tự tính – là điều vốn dĩ không có. Tuy nhiên, điều này không mâu thuẫn với sự chính xác thường tục của nó. [618] Tác phẩm *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng nói rằng:[3]

> Ngoài ra, những người cảm nhận các sai lạc gồm hai loại:
> Những người có các cơ quan thụ cảm rõ ràng và những người với các cơ quan thụ cảm bị hư hại.

---

[1] BA339 PPs: 75.9; P5260: 13.4.7-8.

[2] BA340 PPs: 75.10-11; P5260:13.5.1.

[3] BA341 MAV: 6.24-25, La Vallee Poussin 1970b: 103-104; P5262:101.5.5-7.

Một thức với cơ quan thụ cảm hư hại
Được xem là sai lạc so với một thức với cơ quan thụ cảm tốt đẹp.
Những đối tượng ấy được thế gian nhận biết
Và nắm bắt với sáu cơ quan thụ cảm không khuyết tật
Thì đích thực đối với thế gian.
Những đối tượng còn lại
Được cho là hư ảo đối với thế gian.

Do đó, những thức thường tục và các đối tượng của chúng gồm hai loại: đúng về mặt thức thường tục và không đúng về mặt thức thường tục.
Về những điều kiện bên trong gây khuyết tật các cơ quan thụ cảm, *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói rằng:[1]

> Bệnh mắt, vàng da, và v.v…, cũng như ăn phải cà độc dược[2] và v.v…, là các duyên bên trong làm hư hại các cơ quan thụ cảm.

Về những điều kiện bên ngoài gây khiếm khuyết các cơ quan thụ cảm, tác phẩm cùng tên nói:[3]

> Những điều kiện bên ngoài gây khiếm khuyết các cơ quan thụ cảm bao gồm dầu vừng, nước, những mảnh gương,

---

[1]BA342 MAVbh ở MAV: 6.25, La Vallee Poussin 1970b: 104.8-10; P5263:123.3.8-123.4.1.

[2]BA343 Tsongkhapa, trong tác phẩm *dGongs-pa-rab-gsal* (Dharamsala ed., 200.4), chú giải *da du ra* là *thang phromf thangkhrom.* Das (1985:568) nói rằng đây là *dhustura,* hay quả cà độc dược (*Datura stramonium*)*.* Hubert Decleer thông báo rằng *dadhura* là một loại cây cao với những hoa trắng mọc hoang ở Nepal. Với lượng nhỏ thì nó là một chất ma túy gây ảo giác hiệu lực mạnh; với lượng lớn thì nó rất độc hại.

[3]BA344 MAVbh ở MAV 6.25, La Vallee Poussin 1970b: 104.10-19; P5263:123.4.1-4.

> những âm thanh nói vọng từ các hang động và tương tự, cũng như ánh sáng mặt trời ở những thời điểm và nơi chốn nào đó. Ngay cả trong tình trạng thiếu những điều kiện bên trong làm hư hại các cơ quan thụ cảm, thì những điều này cũng gây nên sự tiếp thu các phản xạ, các tiếng vang, nước của ảo ảnh, và v.v… Các ngươi nên hiểu rằng điều này cũng đúng với trường hợp thuốc men, thần chú, và tương tự được các phù thủy và v.v… sử dụng. Về điều gây khiếm khuyết cơ quan thụ cảm của tinh thần, có những thứ vừa được đề cập cũng như các giáo lý không đúng đắn, v.v…, và sự suy luận sai lầm.

Vì thế ngài nói rằng những giáo lý xấu xa và luận lý sai lầm là những điều kiện làm suy giảm thức tinh thần. Ngài nói rằng những điều kiện như giấc ngủ cũng làm suy giảm các thức tinh thần liên kết với với những giấc mơ và v.v… [619] Do vậy, các ngươi không nên xem sự khiếm khuyết do bị tác động bởi vô minh là một nguyên nhân của sự hư hại trong ngữ cảnh này – mặc dù đối tượng được nắm bắt do vô minh thì không tồn tại ngay cả về mặt ước lệ, như sẽ được giải thích dưới đây.

Nghi vấn: Nếu năm thức giác quan, vốn không bị khiếm khuyết do các nguyên nhân của sai lầm nào khác hơn vô minh, là không sai sót một cách thường tục, thì tự tính vốn trình hiện với chúng phải tồn tại một cách thường tục. Tuy nhiên, đại sư Nguyệt Xứng không khẳng định như thế. Vì vậy, chúng ta phải quả quyết rằng những thức giác quan là có sai sót; trong trường hợp đó thì những thức ấy không thể là những nhận thức hiệu quả thừa nhận những thứ như các sắc và thanh về mặt ước lệ. Vì sao? Về mặt ước lệ, chúng có sai sót đối với các sắc tướng.

Đáp: Về điểm này, đại sư Thanh Biện khẳng định rằng chính bản chất của các sắc tướng và tương tự tồn tại một cách ước lệ qua tự tính của chúng. Các nhà Duy Thức tranh luận rằng các

lập kiến[1] phóng tưởng thiếu vắng bản chất đặc trưng vì không phải là bản chất của chúng tồn tại theo cách tự tính. Để bác bỏ họ, Thanh Biện kiểm tra các tác nhân và các đối tượng dính líu vào tiến trình của lập kiến phóng tưởng. Ngài nói rằng nếu họ khẳng định các thuật ngữ và các tâm thức, vốn kiến lập những thực thể và những chức năng, thiếu tự tính một cách ước lệ, thì họ đang phủ nhận một cách không thích đáng về sự tồn tại của những thực thể phụ thuộc. Vì vậy, rõ ràng Thanh Biện khẳng định rằng những thực thể phụ thuộc có tự tính một cách ước lệ. Trong cùng các dòng kệ, *Căn Bản Trung Quán Đăng Luận* của Thanh Biện luận giải về chương thứ hai mươi lăm trong tác phẩm *Căn Bản Trung Quán Luận* [*của Long Thọ*] như sau:[2]

> Nếu các ngươi nói rằng bản chất của một lập kiến – "sắc tướng" của sự biểu đạt tinh thần và ngôn từ – không tồn tại, thì các ngươi đang phủ nhận các pháp một cách sai lầm, bởi các ngươi đang phủ nhận một cách sai lầm về những sự biểu đạt tinh thần và ngôn từ.

Trong tác phẩm *Căn Bản Trung Quán Đăng Luận Thích* của đại sư Quan Âm Cấm {đệ tử của Thanh Biện} để luận giải cho *Căn Bản Trung Quán Đăng Luận* [*của Thanh Biện*], ngài nói rằng:[3]

> Khẳng định này của Thanh Biện ngụ ý như sau: Về bản chất của lập kiến phóng tưởng[4], các nhà Du-già Hành tông nói rằng nó không có bản chất trong chừng mức nó chẳng có bản chất đặc trưng. Trong trường hợp những thực thể và những thuộc tính như "sắc tướng", đâu là bản chất kiến lập nên các

[1]Thuật ngữ *lập kiến* (eng. construct) có nghĩa là một ý kiến hay một lý thuyết thành lập từ nhiều sự định danh hay khái niệm, thường hình thành từ sự chủ quan của tâm.

[2]BA345 P5253: 253.4.6-7.

[3]BA346 P5259: 292.2.8-292.3.2.

[4]Tức là tiến trình tâm lý tạo dựng nên một ý thức tưởng tượng không thật có.

> biểu đạt tinh thần, nghĩa là các định danh, và những biểu đạt ngôn từ, nghĩa là những thường tục? [620] Nếu các ngươi nói rằng không có bản chất như thế vì chúng đều không có bản chất đặc trưng, thì điều này không phù hợp, vì các ngươi sẽ đang phủ nhận một cách không thích đáng ngay cả về sự tồn tại thường tục của các pháp phụ thuộc.

Ngài Quan Âm Cấm nói rằng nếu các ngươi khẳng định những thực thể phụ thuộc ấy, vốn được bao hàm trong các thuật ngữ và các tâm thức gán định, thiếu bản chất đặc trưng thậm chí một cách ước lệ, thì đó là một sự phủ nhận không thích đáng.
"Đặc trưng" trong cụm từ "thiếu bản chất đặc trưng" nói đến tự tính hay bản chất bên trong. Các nhà Duy Thức khẳng định rằng những sự gán định không có đặc tính như thế, nhưng những thực thể phụ thuộc thì có, và vì vậy tồn tại một cách tự tính. Tuy nhiên, vì những thực thể phụ thuộc phát khởi từ những vật khác, nên chúng không có bản chất tự sinh khởi và do đó các nhà Duy Thức cho rằng chúng thiếu vắng bản chất theo ý nghĩa này. Đức Phật đã giải thích điều ấy theo phương cách này trong *Giải Thâm Mật Kinh;* ngài dạy rằng có một ý nghĩa tối hậu đằng sau những huấn thị trong các kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa vốn nói rằng tất cả pháp đều thiếu bản chất.[1] Về mặt này, đại sư Liên Hoa Giới nói trong tác phẩm *Trung Đạo Quang Chiếu Luận* của ngài:[2]

> Bằng cách chỉ ra những thâm nghĩa của ba loại không có bản chất, bản kinh ấy [*Giải Thâm Mật Kinh*] dạy về trung đạo thoát ngoài hai cực đoan. Do vậy, hệ thống mà nó xác lập thì hoàn toàn liễu nghĩa.

---

[1] BA347 Sn: 7.3, Lamotte 1935: 67-70; P774:9.3.7-9.4.4; ngoài ra 11.2.5-11,3.3.

[2] BA348 *Madhyamakaloka,* D388: Sa 146al-155a4. Ba loại không có bản chất là sự không bản chất về đặc tính, không bản chất về sinh khởi, và sự không bản chất tối hậu.

Luận điểm của Liên Hoa Giới là [*Kinh Giải Thâm Mật*] dạy về ý nghĩa của trung đạo bằng cách chỉ ra rằng bản chất tối hậu được gán đặt thêm lên những thực thể phụ thuộc là một lập kiến phóng tưởng, và vì vậy không tồn tại, trong khi đó cũng dạy rằng những thực thể phụ thuộc có tự tính một cách ước lệ - vì thế tránh được một sự phủ nhận không thích đáng. Do đó đại sư Liên Hoa Giới cũng khẳng định rằng các đối tượng có tự tính một cách ước lệ.

Nhập Trung Luận Thích của Nguyệt Xứng nói rằng:[1]

> Ví dụ, một con rắn là một lập kiến phóng tưởng khi bị nhận hiểu {một cách lầm lẫn} do việc liên hệ đến một cuộn dây thừng, nhưng lại là {một lập kiến} hoàn toàn thật khi được hiểu nhận do việc liên hệ đến một con rắn thật sự. Tương tự, một bản chất là một lập kiến phóng tưởng khi bị nhận hiểu do việc liên hệ đến những thực thể phụ thuộc, vốn là những kết cấu được khởi sinh một cách phụ thuộc. Tuy nhiên, với tư cách là đối tượng của một vị Phật, thì đối tượng đó được xem như hoàn toàn có thực. Hãy tìm hiểu sự trình bày về ba bản chất[2] theo cách này; rồi giải thích ý nghĩa trong *Giải Thâm Mật Kinh.* [621]

---

[1]BA349 Tsongkhapa đang diễn giải MAVbh, La Vallee Poussin 1970b: 201.7-202.2; P5263: 136.4.7-136.5.4.

[2]Còn gọi là tam tự tính (skt. trisvabhāva), là một khái niệm cơ sở của Duy Thức tông về tâm lý học nhằm giả thích các thụ cảm gồm (1) Biến kế sở chấp (sa. parikalpita-svabhāva, tib. ཀུན་བརྟགས), còn được gọi là huyễn giác: Tất cả những hiện hữu đều là kết quả của trí tưởng tượng, do chấp trước, cho rằng sự vật là có thật, là độc lập; (2) Y tha khởi (skt. paratantra-svabhāva, tib. གཞན་དབང), nghĩa là tùy thuộc vào thực thể khác mà sinh ra: Tất cả pháp hữu vi đều do nhân duyên mà phát sinh, lệ thuộc vào nhau, không có tự tính (sa. asvabhāva); (3) Viên thành thật (skt. parinịspanna, tib. ཡོངས་གྲུབ): Tâm vốn thanh tịnh, là chân như (skt. tathatā), là Như Lai tạng (skt. tathāgata-garbha), là tính Không (skt. śūnyatā). *Duy Thức Tông*. Wikipedia.org. Truy cập 13/04/2012.

Ngài tuyên thuyết điều trên như là luận giải về những dòng này từ tác phẩm *Nhập Trung Luận* của mình:[1]

> Bất kỳ kinh nào giải thích điều gì phi thực tại,
> Và trình bày về tạm nghĩa, thì nên được hiểu như thế và là {kinh} diễn nghĩa.

Vì thế, hiển nhiên ngài xem sự trình bày trong *Giải Thâm Mật Kinh* về ba bản chất là tạm nghĩa. Trong chính hệ thống của ngài, sự phóng tưởng nói đến sự tồn tại tự tính của sự phụ thuộc; do đó, Nguyệt Xứng *không* khẳng định các thực thể phụ thuộc có tự tính hay bản chất bên trong ngay cả một cách ước lệ.

Các nhà Duy Thức chấp nhận sự không tồn tại của bản chất đặc trưng chỉ đối với những phóng tưởng, nhưng không khẳng định điều đó đối với sự vật phụ thuộc và sự vật hoàn toàn có thực. Vì vậy, họ khẳng định rằng hai thứ này có đặc tính cốt yếu, tự tính. Dường như khẳng định này chủ yếu dựa vào *Giải Thâm Mật Kinh.* Do bởi điều này, nên họ quả quyết rằng sự vật phụ thuộc và sự vật hoàn toàn có thực đều tồn tại một cách tối hậu. Các đại sư Phật Hộ và Nguyệt Xứng khẳng định nếu điều gì tồn tại theo cách tự tính của nó, thì nó sẽ phải tồn tại thật sự; các đại sư như Thanh Biện khẳng định rằng chỉ có điều này một mình nó thì không hàm ý rằng điều gì đó tồn tại một cách tối hậu.

Hơn nữa, các nhà Duy Thức nói rằng những hạt tử riêng lẻ và chóng vánh[2] thì không phải là những đối tượng của các thức giác quan bởi vì chúng không trình hiện ra trước các thức ấy; một tập hợp {hợp uẩn} nhiều hạt tử chóng vánh cũng không phải là một đối tượng của các thức giác quan bởi vì nó không tồn tại một cách thực chất. Họ nói rằng điều này tựa như sự trình

---

<http://vi.wikipedia.org/wiki/Duy_th%E1%BB%A9c_t%C3%B4ng>.

[1] BA350 MAV: 6.97bc, La Vallee Poussin 1970b: 199.14-15; P5262:103.3.4-5.

[2] Ở đây ám chỉ các sự vật rất nhỏ và chu kỳ thành hoại rất ngắn ngủi.

hiện của hai mặt trăng. Để trả lời cho lập thuyết đầu tiên, tác phẩm *Luận Lý Mãnh Viêm* {nghĩa là Ánh sáng rực của lập luận} của Thanh Biện nói rằng:[1]

> Nếu các ngươi đang chứng minh rằng chỉ một hạt tử chóng vánh, không ở trong một phức hợp, không phải là đối tượng của một thức giác quan, thì các ngươi đang chứng minh điều đã được xác lập.

Trả lời cho lập thuyết kế, ngài nói rằng:[2]

> Có phải các ngươi đang cho rằng một tập hợp {hợp uẩn} của những hạt tử của một loại trong một nơi thì không phải là nguyên nhân của một thức giác quan, bằng cách đưa ra lý do của các ngươi rằng, "bởi vì những hợp uẩn như thế không tồn tại một cách thực chất"? Nếu vậy, thì ta hoàn toàn không chấp nhận lý lẽ của các ngươi. Vì sao? Là bởi như sau. Nhiều hạt tử chóng vánh[3] khác nhau của một loại riêng biệt kết hợp thành một hợp uẩn và góp phần vào hợp uẩn đó, vì vậy sinh khởi các phần của một đối tượng. Từ điều này khởi sinh một tâm thức mà một hình ảnh trình hiện trước nó, hình ảnh của một hợp uẩn các hạt tử chóng vánh. [622] Chúng ta cho rằng, giống như những hạt tử chóng vánh, những cái ấm và các thứ tương tự cũng đang tồn tại một cách thực chất, vì chúng là những phức hợp các hạt tử chóng vánh của một loại đơn lẻ.
>
> Chính bản chất của một hạt tử chóng vánh là một tập hợp của tám chất liệu, nhưng các ngươi dứt khoát khẳng định là nó tồn tại một cách thực chất. Tương tự như vậy, vì thế, những cái ấm và tương tự – mang những bản chất là những

[1]BA351 Tsongkhapa đang diễn giải tác phẩm *Trung Đạo Tâm Yếu Luận* (*Madhyamaka-hrdaya-vrtti-tarka-jva'la*), P5256:94.5.1-2.

[2]BA352 Ibid.; lời diễn giải của P5256:94.5.3-7.

[3]Thuật ngữ "hạt tử chóng vánh" ở đây dùng để chỉ các phần tử vật chất cực kỳ nhỏ và có thời gian tồn tại cũng cực ngắn.

hợp uẩn – cũng tồn tại một cách thực chất. Một sự đơn nhất phi hợp uẩn không tồn tại.

Do đó có vẻ như Thanh Biện khẳng định rằng mỗi hạt tử chóng vánh của một phức hợp là nguyên nhân của một thức giác quan và tồn tại một cách thực chất. Vì ngài khẳng định rõ ràng rằng mỗi một hạt tử này là điều tối hậu của các hạt tử chóng vánh, nên ngài hàm ý chấp nhận rằng những hạt tử không có thành phần[1] là điều kiện cảm giác cho sự sinh khởi một thức giác quan. Vì vậy, Thanh Biện khẳng định những thức giác quan là không sai sót nếu chúng không bị tác động bởi những nguyên nhân bên ngoài và bên trong gây ra sai sót đã được giải thích từ trước.[2] Ở cấp độ thường tục, ngài đồng ý với Kinh Lượng Bộ trong các khẳng định của ngài về điều kiện cảm giác cho sự sinh khởi một thức. *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói rằng:[3]

> Một số người nói rằng Trung Quán Tông chấp nhận về mặt ước lệ một cách chính xác những điều Kinh Lượng Bộ chủ trương một cách tối hậu. Các ngươi nên hiểu rằng những ai nói điều đó đã phơi bày sự vô minh hoàn toàn về thực tại vốn được giải thích trong *Căn Bản Trung Quán Luận* của Long Thọ. Cũng có những người nghĩ rằng Trung Quán Tông chấp nhận về mặt ước lệ những điều Tỳ-bà-sa Bộ chủ trương về cơ bản. Những ai nghĩ vậy không hề hiểu chút gì về thực tại đã được trình bày trong *Căn Bản Trung Quán Luận.* Bởi những giáo pháp siêu phàm không thể được so sánh *với những giáo pháp thế tục theo lối này.* Thiện tri thức nên biết rằng hệ thống của chúng ta là duy nhất.

---

[1]Còn gọi là hạt tử phi thành phần tức là các sự vật rất nhỏ không thể chia cắt thành nhỏ hơn được – nghĩa Hán-Việt là nguyên tử.

[2]BA353 LRCM: 617-619.

[3]BA354 MAVbh, La Vallee Poussin 1970b: 406.14-407.3; P5263:166.2.3-6.

Vì vậy Nguyệt Xứng không chấp nhận ngay cả một cách ước lệ về những chủ thể và khách thể không có bộ phận được thừa nhận bởi những giáo lý đặc thù của các bộ này. *Tứ Bách Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói rằng:[1]

> Thật không đúng đắn khi các bộ phái Phật giáo khẳng định những hạt tử chóng vánh tồn tại một cách thực chất như Tỳ-bà-sa bộ đã làm.

Do đó ngài nói rằng ngài không khẳng định về các hạt tử phi thành phần. [623]
Nguyệt Xứng đang nói đến những thứ như những hạt tử phi thành phần khi ngài nói rằng các nhà Trung Quán không khẳng định về mặt ước lệ những điều mà hai phái Tỳ-bà-sa và Kinh Lượng, khẳng định một cách tối hậu. Ngài không có ý nói rằng các nhà Trung Quán bác bỏ, ngay cả một cách ước lệ, mọi thứ mà hai bộ phái ấy cả quyết là đúng, bởi vì trong khi Tỳ-bà-sa và Kinh Lượng bộ khẳng định những pháp như sắc và thanh là đúng, thì các nhà Trung Quán chỉ chấp nhận sự tồn tại đơn thuần của chúng một cách ước lệ. Trong *Tứ Bách Luận Thích*,[2] Nguyệt Xứng bác bỏ sự khẳng định rằng mỗi hạt tử chóng vánh từ một tập hợp các hạt tử chóng vánh trong một cơ quan thụ cảm là một nguyên nhân của một thức giác quan. Ngài tranh luận rằng các cơ quan thụ cảm không được xác lập chỉ bởi những hạt tử chóng vánh đó hay bởi điều gì đó khác chúng. Vì vậy, những cơ sở của các thức giác quan là những cơ quan thụ cảm được quy gán trong sự phụ thuộc vào những hạt tử chóng vánh đó. Tương tự như thế, trong trường hợp của các đối tượng, ngài nói rằng các đối tượng của những thức giác quan tồn tại như những lập kiến được tạo lập một cách phụ thuộc. Ngài cũng khẳng định rằng thức được chỉ định là trực tiếp [trong ý nghĩa của việc cảm nhận], nhưng đối tượng của thức mới thật sự là điều trực tiếp

---

[1]BA355 Cśt ở Cś: 14.18; P5266: 268.3.1.
[2]BA356 Cśt, P5266: 259.2.1-8.

[nghĩa là, trực tiếp trước cả thức]. Do đó, dù đại sư Nguyệt Xứng và đại sư Thanh Biện giống nhau trong việc chấp nhận những đối tượng bên ngoài, nhưng họ dường như khác nhau về việc họ thừa nhận những cơ quan thụ cảm và những đối tượng của chúng như thế nào.

Trước đây, trong khi bác bỏ rằng các thức giác quan là hiệu quả trong khuôn khổ tự tính, *Tứ Bách Luận Thích* của Nguyệt Xứng đã nói rằng đối tượng của một thức giác quan là lừa dối "bởi nó tồn tại theo một cách nhưng trình hiện theo cách khác".[1] Vì vậy, các pháp như sắc và thanh xuất hiện trước các thức giác quan như thể chúng đã tồn tại bằng chính tự tính của chúng, nhưng tự tính trình hiện trước các thức này lại không hề tồn tại ngay cả một cách thường tục. Do đó, Nguyệt Xứng khẳng định những thức giác quan này sai sót ngay cả về mặt ước lệ.

Thêm nữa, các thức giác quan không thể nào là những nhận thức hiệu quả vốn thừa nhận các đối tượng như các sắc tướng, các âm thanh, và v.v… một cách ước lệ. Lý do mà các thức giác quan đó bị thừa nhận là sai sót là vì không có đối tượng nào tồn tại bằng tự tính như trình hiện trước chúng. Sự không tồn tại của một đối tượng như thế được xác lập bởi một thức lập luận phân tích rằng liệu các đối tượng đó có tồn tại về thực chất hay không; nó không hề được xác lập bởi nhận thức hiệu quả thường tục. Vì vậy, về mặt những thức thường tục, thì chúng không sai sót.

Về những thức cảm nhận các pháp như một mặt trăng đôi hay một ảnh phản chiếu, thì các đối tượng như là những thứ trình hiện trước chúng – hai mặt trăng, một bề mặt được phản chiếu, và tương tự – không tồn tại; [624] điều này được xác lập bởi tự chính nhận thức hiệu quả một cách ước lệ mà không dựa vào một thức lập luận. Vì vậy, thật thích đáng để phân biệt giữa những thức giác quan sai lầm này với năm thức giác quan hiệu quả như là những thức thường tục không đúng và những thức thường tục đúng đắn.

---

[1]BA357 Trích ở LRCM: 615.

Nghi vấn: Chúng ta công nhận điều đó tạo nên sự khác biệt về việc liệu một thức được nhận biết là sai lầm trong sự phụ thuộc vào {1} thức lập luận hay {2} nhận thức hiệu quả một cách ước lệ. Tuy nhiên, cũng như tham chiếu đến cảm nhận về một hình ảnh được phản chiếu như là một bề mặt không hề tồn tại, thì sự tham chiếu đến nhận thức về bất kỳ điều gì như là có tự tính cũng không hề tồn tại. Cũng như các sắc tướng và v.v… thiếu vắng tự tính thì tồn tại; thì một ảnh phản chiếu thiếu vắng một bề mặt cũng tồn tại. Vì lý do này, một người không thể phân biệt những nhận thức đó về sự chính xác của chúng thậm chí trong mối tương quan với nhận thức ước lệ thông thường.
Đáp: Thật vậy, điều gì tồn tại theo cách tự tính của nó và *một đối tượng trong một ảnh phản chiếu* vốn tồn tại tương ứng với vẻ trình hiện của nó như là một bề mặt thì giống nhau ở điểm không tồn tại một cách ước lệ. Hơn nữa, các sắc tướng và *các ảnh phản chiếu* cũng giống nhau ở điểm tồn tại một cách ước lệ. Tuy nhiên, *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói rằng:[1]

> Một số pháp do duyên khởi – như những ảnh phản chiếu và những tiếng vang – là sai lạc và trình hiện sai lạc ngay cả với người thiếu hiểu biết. Một số pháp – như màu xanh và các sắc tướng khác cũng như các tâm thức, các cảm giác, v.v… – trình hiện thật đúng. Bản chất tối hậu của các pháp [đó là tính Không] không trình hiện theo bất cứ cách nào đối với những người vô minh. Do vậy, bản chất đó [nghĩa là tính Không] và bất cứ điều gì là sai lạc ngay cả một cách ước lệ thì không phải là những Tục Đế {chân lý quy ước}.

Vì thế ngài tạo sự phân biệt rằng màu xanh và v.v… được thừa nhận là những Tục Đế, trong khi những ảnh phản chiếu và tương tự thì không phải. Nếu ai đó nghi ngờ sự phân biệt này, thì

[1] BA358 MAVbh ở MAV: 6.28, La Vallee Poussin 1970b: 107.11-17; P5263:124.1.2-3.

chúng ta đáp lại như thế nào? Đây là điều ta nghĩ: Mặc dù các sắc tướng và các ảnh phản chiếu giống nhau về mặt trình hiện trước các thức thường tục, nhưng ngay cả một thức thế gian có thể nhận biết các ảnh phản chiếu và tương tự là sai lạc; do đó, chúng không được thừa nhận là những sự thật đối với thế gian, nghĩa là, đối với một thức thường tục. [625] Màu xanh và tương tự là những điều không thật, nhưng một thức thế tục không thể hiểu chúng là những điều không thật; vì vậy, Nguyệt Xứng thừa nhận chúng là những sự thật đối với thế gian, nghĩa là, đối với một thức thường tục.

Do đó, có thể phân biệt các đối tượng là đúng thật và sai lạc về mặt thức ước lệ. Tương tự như thế, có thể phân biệt các chủ thể là chính xác và không chính xác về mặt thức ước lệ.

Nghi vấn: Nếu một thức giác quan chính xác về mặt thức ước lệ, thì điều này mâu thuẫn với tính sai sót của nó một cách ước lệ.

Đáp: Có sự "thường tục" trong khuôn khổ của những điều mà các thức giác quan là sai sót – khi chúng ta nói rằng chúng sai sót một cách thường tục. Rồi thêm nữa, có thức "thường tục" trong mối liên hệ đến những điều mà các thức giác quan không khiếm khuyết đó được thừa nhận như là chính xác. Nếu hai điều này tương tự nhau thì sẽ có một sự mâu thuẫn. Tuy nhiên, vì hai cách dùng từ "thường tục" này khác biệt nhau, vậy thì có mâu thuẫn gì ở đó?

Chúng khác biệt như thế nào? Lý lẽ bác bỏ sự tồn tại về bản chất hay tự tính của các sắc tướng và tương tự. Nó không thể làm điều này một cách tối hậu [bởi vì không điều gì có thể được thực hiện một cách tối hậu trong hệ thống này vốn bác bỏ sự tồn tại tối hậu], cho nên nó phải tiến hành điều đó một cách ước lệ. Đối với loại thức ước lệ đó thì các thức giác quan là sai sót [1]. Ngoài điều đó ra, những thức giác quan thì không bị sai sót như được

[1]Do thức giác quan nhận lầm về sự tồn tại bản chất của những gì trình hiện trước nó.

nhìn thấy bởi những thức ước lệ thông thường; do vậy không có sự mâu thuẫn. Ví dụ, giống như sự ước lệ thế tục: "Một số người ở đây; một số người không ở đây". Cụm từ "một số" là giống nhau, nhưng không ai giả định rằng một số người ở đây và một số người không ở đây là giống nhau. Vì thế cũng tương tự, phẩm chất "không sai sót" của những thức giác quan được thừa nhận trong khuôn khổ một thức thế tục thông thường; các nhà Trung Quán không khẳng định chúng là không sai sót. Điều ấy tương tự như lời huấn thị của Nguyệt Xứng, "Những điều đó… là thật đối với thế gian".[1]

Do đó, Các nhà Trung Quán thừa nhận các thức giác quan có sai sót. Tuy nhiên, việc các thức giác quan này thừa nhận các đối tượng sai lạc của chúng thì không phải là một mâu thuẫn. Mà đúng hơn là, nếu một đối tượng đúng thật được thừa nhận, thì chúng ta sẽ mâu thuẫn khi quả quyết nó được thừa nhận bởi một chủ thể sai sót. Một cách ước lệ, chúng ta khẳng định tất cả hiện tượng đều như một ảo ảnh của phù thủy và vì vậy, chúng sai lạc về mặt ước lệ. Mặc dù vậy, không có mâu thuẫn khi thừa nhận chúng là những Tục Đế (*kun rdzob bden pa, samvrti-satya*). [*Nhập Trung Quán Luận Thích* của Nguyệt Xứng] nói rằng,[2] "Bởi vô minh che khuất bản chất của các hiện tượng, nên chúng ta gọi nó là kẻ che đậy (*kun rdzob, saṃvṛti*)*"*. Do đó không có mâu thuẫn trong việc điều gì thật đúng đối với kẻ che đậy (*kun rdzob, saṃvṛti*)*,* nghĩa là vô minh, và điều gì sai lạc đối với thức ước lệ (*kun rdzob, saṃvṛti*) mà chúng ta bác bỏ sự tồn tại về bản chất trong các hiện tượng. [626]

Lời tuyên thuyết [trong *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng] "bất cứ điều gì sai lạc ngay cả một cách ước lệ thì không phải là Tục Đế"[3] nói đến một nhận thức hiệu quả ước lệ vốn nhận ra rằng các pháp như là một bề mặt thật sự của một ảnh

---

[1]BA359 MAV: 6.25, trích ở LRCM: 618.
[2]BA360 MAV: 6.28.
[3]BA361 MAVbh, trích ở LRCM: 624.

phản chiếu là sai lạc. Lời huấn thị ấy không thể chỉ đơn giản nói đến những sắc tướng và tương tự là sai lạc về mặt ước lệ.

Chương 14: Sự Tồn Tại Ước Lệ

Theo cách này, những nhà Trung Quán chúng tôi thừa nhận một cách ước lệ rằng có nhiều trình bày về luân hồi và Niết-bàn trong hệ thống của chúng tôi; chúng tôi cũng bác bỏ sự tồn tại ước lệ của những lập kiến được những nhà Bản Chất Luận đưa ra như những quả quyết đặc trưng. Bởi điều này cực kỳ khó, nên tri thức chính xác về sự trình bày Nhị Đế hiếm khi tồn tại.

Việc hiểu lầm có thể phát sinh như sau: Khi chúng ta bác bỏ sự tồn tại thường tục của những lập kiến được các nhà Bản Chất Luận khẳng định, thì chúng ta phải tiến hành bác bỏ bằng cách dùng sự phân tích lý luận. Hơn nữa, khi đưa ra quan điểm của chính họ về các vấn đề như sự tồn tại của sinh và diệt một cách thường tục, những cá nhân quán chiếu sẽ quyết định là khẳng định điều gì dựa theo điều có thể được chứng minh, và sự minh chứng được dựa vào một chuỗi lập luận. Khi lưu tâm đến điều này, một số cảm thấy rằng dưới sự phân tích lập luận, thì những thường tục được đưa ra về sự sinh khởi, v.v… và những lập kiến phóng tưởng của các nhà Bản Chất Luận có cùng trạng thái là hoặc mâu thuẫn hoặc không mâu thuẫn bởi lý luận. Vì vậy, nếu họ từ chối sự tồn tại thường tục của các lập kiến như một đấng Sáng Thế hay một nền tảng nguyên thủy,[1] thì họ cũng phải từ chối sự hiện hữu ước lệ của các sắc tướng và tương tự; nếu họ cho rằng các sắc tướng tồn tại một cách ước lệ, thì họ cũng phải chấp nhận sự tồn tại của một đấng Sáng Thế. Họ nhận thấy hai điều ấy tương đương nhau. Họ nói rằng thật không thích đáng để hệ thống của chính họ nhận diện hay khẳng định bất kỳ hiện tượng nào, "Điều này là như thế và như thế; điều này không phải như thế và như thế". Họ cho là trong việc này họ đã tìm ra thực

[1] BA362 Theo các nhà Số Luận hữu thần, vị chúa tể tối cao khai mở và trông nom sự tạo thành thế giới từ "bản chất nền tảng" (*rang bzhin, prakrti*), gọi cách khác là "nguyên thủy cốt yếu" (*spyi gtso bo, pradh&na*).

tại của Trung Quán. Hơn nữa, theo cách hiểu như thế, họ cho rằng việc bình ổn tâm thức của các ngươi mà rút cuộc không nắm bắt bất kỳ điều gì là sự nuôi dưỡng quan điểm Trung Quán thực sự. [627] Có rất nhiều người khẳng định điều này.
Hiển nhiên là lời nói như thế không làm thiện tri thức hoan hỷ. Vì đã bị thất bại trong việc nhận diện được đối tượng vốn bị lý luận phủ nhận như giải thích bên trên, nên những ai nói điều này sử dụng các luận điểm bác bỏ sự hiện hữu tự tính để phá bỏ mọi sự trình bày về các thường tục. Do đó, lý luận của họ là một lập thuyết hết sức không chuẩn xác; lập thuyết ấy xem chánh kiến và tà kiến là như nhau ở mức độ chúng sai sót hay không sai sót. Hệ quả là, sự huân tập kéo dài một quan điểm như thế không đưa các ngươi đến gần hơn với chánh kiến dù chỉ là một chút. Thật vậy, nó khiến các ngươi rời xa chánh kiến, bởi một tà kiến như thế hoàn toàn mâu thuẫn với lộ trình của duyên khởi, lộ trình mà trong đó tất cả những giáo pháp về duyên khởi về luân hồi và Niết-bàn là biện hộ được trong hệ thống của chúng ta. Vì vậy, *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng nói rằng:[1]

> Bản ngã như nó được phóng tưởng bởi những triết gia phi Phật giáo
> Những người bị giấc ngủ của vô minh quấy nhiễu,
> Và các pháp được quy gán là ảo ảnh sa mạc,
> Những ảo thuật của các thầy phù thủy và v.v…, không tồn tại ngay cả ở thế gian.

Nguyệt Xứng dạy rằng điều gì bị phóng tưởng trong những quả quyết đặc trưng của những triết gia phi Phật giáo – hoặc, theo trích dẫn trước đây,[2] trong những quả quyết đặc trưng của các nhà Bản Chất Luận Phật giáo – đều không tồn tại ngay cả một cách thường tục trong hệ thống Trung Quán của chúng tôi. Ta sẽ giải thích về điểm này.

---

[1] BA363 MAV 6.26, La Valine Poussin 1970b: 105.9-12; P5262:101.5.7-8.
[2] BA364 Từ ngài Thanh Biện. Xem ghi chú 352 ở LRCM: 621-622

Làm sao một người có thể xác định điều gì đó tồn tại một cách thường tục? Chúng tôi cho rằng điều gì đó tồn tại một cách thường tục nếu: (1) điều đó được nhận biết từ một thức thường tục; (2) không tồn tại một nhận thức hiệu quả thường tục nào mâu thuẫn với sự tồn tại của nó như khi nó được nhận biết; và (3) lý luận phân tích thực tại một cách chính xác – nghĩa là, phân tích liệu rằng điều gì đó có tồn tại một cách tự tính hay không – không mâu thuẫn với tính chất tồn tại của nó. Chúng tôi cho rằng điều gì không thỏa mãn được những tiêu chuẩn ấy đều không tồn tại.

Về một ý nghĩa nào đó, thức ước lệ vận hành theo cách thức không truy vấn. Nó chỉ vận hành trong bối cảnh là một pháp sẵn có trình hiện trước nó như thế nào, mà không phân tích rằng, "Có phải đây là cách mà đối tượng thật sự tồn tại, hay nó chỉ trình hiện theo phương cách này đối với tâm thức của tôi?" [628] Nó được gọi là thức không phân tích, nhưng điều đó không phải là nó hoàn toàn không truy vấn[1]. Nó vận hành trong bối cảnh các pháp trình hiện như thế nào, các pháp đó được một thức thế gian hay ước lệ nhận biết ra sao. Nó không vận hành thông qua sự phân tích rằng các pháp thật sự tồn tại như thế nào. Vì vậy, nó được gọi là tri thức thế tục. Loại thức này xảy ra trong tất cả mọi người, cho dù họ có liên can vào các hệ thống triết lý hay không. Do đó, bất kể nó xảy ra trong dòng tâm thức của ai, thì điều này được gọi là "tri kiến thế tục" hay "thức phi phân tích".

Đừng giả định rằng nó chỉ tồn tại trong những dòng tâm thức của những con người thế tục không liên can vào các hệ thống triết lý. Những ai liên can đến các hệ thống như thế có thể

[1]Ở đây ngài Tsongkhapa chỉ tập trung nói về trạng thái khi các pháp được nhận biết bởi cách thông thường. Nhưng một cách thấu đáo, trong các nhận thức phàm tục thông thường vẫn có một mức độ định danh (đặt tên, phân biệt, so sánh,...) nào đó đến các sự vật được nhận thức. Do đó Ngài mới đưa ra lưu ý này. Để tránh ngộ nhận rằng các thức thường tục này hoàn toàn là không định danh hay không nhị nguyên.

thường xuyên mang những tâm thức phân tích rằng, "Tri thức ước lệ có chính xác không?" hay "Đối tượng này có tồn tại theo phương cách này trong thực tại hay không?" Tuy nhiên, làm thế nào mà *tất cả* những thức của họ có thể phân tích được các pháp thật sự tồn tại ra sao? Vì vậy, nếu ngươi muốn hiểu được tri thức thế tục là gì, thì các ngươi không thể chỉ tham vấn những vị trưởng lão thế tục vốn không hề nắm giữ các giáo thuyết triết lý. Tuy nhiên, sẽ thật đầy đủ khi xem xét làm thế nào các tâm thức không phân tích vận hành trong những dòng tâm thức cả của hai phía trong một cuộc tranh luận. Điều mà những thức này nhận biết là cơ sở thụ cảm hoặc trải nghiệm cho sự kiến lập của ngôn ngữ ước lệ.

Người bình thường không hiểu được nghiệp và nghiệp quả, những cấp độ tu tập và những lộ trình, hay những vấn đề như thế, nhưng họ nghe và trải nghiệm về chúng, bằng cách ấy lấy chúng làm những đối tượng. Vì như vậy, chúng trình hiện ngay cả với những thức thông thường vốn không phân tích các pháp thật sự tồn tại như thế nào. Do đó, chúng tôi tránh ngụy biện rằng những điều này sẽ không phải là những điều mà thế gian nhận biết.

Những nhận thức hiệu quả thường tục khác không mâu thuẫn với điều gì tồn tại một cách thường tục. Ví dụ, một thức không phân tích các pháp thật sự tồn tại như thế nào có thể nghĩ rằng một sợi dây thừng là một con rắn hoặc một ảo giác sa mạc là nước. Tuy nhiên, nhận thức hiệu quả thường tục thì có sự mâu thuẫn với các đối tượng được những thức như thế nắm bắt[1], cho nên các đối tượng đó không tồn tại ngay cả một cách ước lệ.

Một thức lập luận phân tích một cách chính xác rằng điều gì đó có tồn tại một cách tự tính hay không thì không mâu thuẫn với điều gì tồn tại một cách ước lệ. [629] Điều được thừa nhận một cách ước lệ thì phải được xác lập bởi nhận thức hiệu quả ước lệ. Thêm vào đó, những thức lập luận vốn phân tích chính xác liệu

---

[1]Tức là việc nhận lầm sợi dây thành con rắn và ảo giác sa mạc thành vũng nước thật.

rằng nó có thật sự tồn tại một cách tự tính hay không thì phải không mâu thuẫn với nó theo bất kỳ phương cách nào. Bất cứ điều gì mà lập luận như thế xác lập là đang tồn tại thì phải tồn tại một cách bản chất, vì vậy thật mâu thuẫn khi điều đó là một đối tượng ước lệ. Do vậy, sẽ là sai lầm khi lẫn lộn (1) việc không bị mâu thuẫn bởi một thức lập luận và (2) việc được xác lập bởi một thức lập luận. Sự lẫn lộn như thế là cơ sở gây ra quan điểm sai lạc rằng hai đề xuất sau giữ vị trí như nhau, hoặc cùng đúng hoặc cùng sai:

1. Hỷ lạc và đau đớn sinh khởi một cách ước lệ từ đức hạnh và không đức hạnh.
2. Hỷ lạc và đau đớn sinh khởi từ một đấng sáng thế và một nền tảng nguyên thủy.

Sự định danh này là không đúng đắn. Hai đề xuất trên tương đương nhau trong phạm vi về việc một dòng lập luận vốn phân tích một cách chính xác rằng liệu *có phải các pháp tồn tại một cách tự tính* sẽ không xác lập được cả hai, nhưng hai đề xuất này không giống nhau về mọi khía cạnh – một đề xuất có mâu thuẫn bởi lý luận {đề xuất 2} và đề xuất kia thì không {đề xuất 1}.

Một đối tượng và chủ thể không có thành phần, một bản ngã, một nền tảng nguyên thủy, một đấng sáng tạo – các pháp như vậy là các lập kiến phóng tưởng được trình bày trong các khẳng định đặc trưng của những nhà Bản Chất Luận Phật giáo và phi Phật giáo. Khi khẳng định các điều này, họ nghĩ rằng loại phân tích lập luận này về việc liệu rằng các pháp có tồn tại một cách nền tảng hay không sẽ khám phá ra về chúng. Theo đó, bởi họ khẳng định rằng các pháp này có thể đứng vững trước phân tích lập luận, nên họ phải chấp nhận một điều là người khác bên ngoài các trường phái của họ có thể thực hiện sự phân tích lập luận như thế nhằm khám phá xem các pháp này có tồn tại một cách tự tính hay không. Khi được phân tích theo cách này, các pháp như thế không thể đứng vững trước áp lực của sự truy cứu bởi việc lập luận hoàn hảo. Do vậy, khi lý luận không tìm thấy

chúng, thì chúng sẽ bị bác bỏ – vì nếu chúng tồn tại, thì những lập luận ấy sẽ phải tìm ra chúng.

Chúng tôi thừa nhận các sắc, thanh, và v.v… {tồn tại đơn thuần} chỉ ở mức chúng được nhận biết từ các thức thường tục {mà các thức này} vốn không bị khiếm khuyết bởi những nguyên nhân sai sót bên trong và bên ngoài. [630] Chúng tôi không khẳng định chúng như là thành phần của một hệ thống mà trong đó một sự phân tích liệu rằng {1} chúng chỉ là những thường tục đơn thuần *hay là thay vào đó* {2} có sự tồn tại khách quan {mà sự phân tích} sẽ tìm thấy rằng chúng đang tồn tại một cách bản chất hay tự tính hay không. Vì thế, sự phân tích lập luận xem liệu rằng chúng có tồn tại một cách tự tính hay không là không liên quan vì chúng tôi chẳng hề khẳng định rằng những đối tượng này có thể đứng vững trước phân tích lập luận. Ví dụ, nếu ai đó khẳng định rằng, "Đây là một con cừu", thì thật không thích đáng khi phân tích lời quả quyết đó bằng câu hỏi, "Có phải nó là một con ngựa hay một con voi?" Điều này cũng tương tự như vậy.

Có những pháp vốn đã "quen thuộc với thế gian" từ vô thủy, và tuy nhiên lại không tồn tại ngay cả một cách ước lệ bởi vì lý luận mâu thuẫn với chúng. Ví dụ như, một người có thể viện dẫn bản chất mà vô minh gán đặt thêm lên các pháp, cái "tôi" và "của tôi" tồn tại một cách nền tảng được hình thành bởi cái nhìn thật chất hóa về các hoại uẩn, hay đối tượng của sự định danh rằng quả núi của hôm qua là quả núi của hôm nay. Do đó, không phải là các nhà Trung Quán chấp nhận một cách ước lệ về *tất cả các pháp* vốn quen thuộc với thế gian.

Một số người tranh luận rằng về mặt tồn tại ước lệ, thì các sắc, thanh, và v.v.… không tương đồng với những lập kiến của các triết gia phi Phật giáo bởi vì điều trước {tức sắc, thanh, hương,…} quen thuộc với tất cả thế gian trong khi điều sau {các lập kiến định danh từ các nhà Bản Chất Luận} chỉ quen thuộc với những người ủng hộ các triết lý. Những người giữ lập thuyết này đã thất bại trong việc tạo ra các phân biệt cẩn thận. Nếu không, họ sẽ nhận thấy nhiều hàm ý thừa thãi trong tranh luận

của họ như là: Về mặt ước lệ, các sắc và tương tự không thể như những ảo giác; mà đúng hơn là, ở cấp độ ước lệ chúng sẽ phải tồn tại một cách bản chất. Hơn nữa, tác phẩm *Lục Thập Tụng Như Lý Luận Thích* của Nguyệt Xứng luận giải cho *Lục Thập Tụng Như Lý Luận* [*của Long Thọ*] nói rằng:[1]

> Người không chính xác là những người nắm bắt các pháp này trong luân hồi chỉ như là niềm hỷ lạc và v.v…, bởi vì các pháp này không có bản chất này ngay cả một cách ước lệ. Người đúng đắn là những người nắm bắt các pháp như là sự đau khổ và v.v…. bởi vì các pháp này mang bản chất như thế một cách ước lệ.

Ngài giải thích rằng mặc dù sự thường hằng và v.v…. của các pháp trong luân hồi là "kiến thức chung" trong thế gian, nhưng những khái niệm như thế là không chính xác ngay cả một cách ước lệ. [631] Hơn nữa, mặc dù sự vô thường của chúng và v.v… không quen thuộc với toàn thế gian, nhưng những quan niệm như thế là đúng đắn.

Vì vậy, một thức định danh nắm bắt các hợp uẩn như là vô thường và v.v… thì sai sót về mặt đối tượng trình hiện của nó, nhưng chúng tôi gọi nó là đúng đắn, hoặc không sai lạc, bởi vì những gì nó phân biệt không bị mâu thuẫn bởi nhận thức hiệu quả. Các thức giác quan sai lạc về các đối tượng trình hiện của chúng, và chúng tôi *không* gọi chúng là không sai lạc vì chúng chẳng có yếu tố nào khác vốn không sai lạc cả[2]. Tất cả thức giác quan đều giống nhau ở chỗ sai lạc về điều gì trình hiện trước chúng. Tuy nhiên, các thức giác quan chẳng hạn như các thức, mà một ảnh phản chiếu trình hiện trước chúng, thì là các thức ước lệ không đúng; mặt khác, các thức giác quan không khuyết

---

[1] BA365 YSv ở YS: 7b; P5265:173.4.2-3.

[2] Ở đây câu này có nghĩa là các giác quan nhận thấy các vật trình hiện ra trước các thức đó dường như là thường hằng, bền vững hay có tự tính. Trong khi thực tế điều này là sai.

tật là các thức ước lệ đúng. Nhận định này căn cứ vào việc liệu rằng có một đối tượng có tương thích với vật trình hiện qua trần cảnh thế gian của thức giác quan ấy hay không.
Do các đối tượng, được suy diễn bởi các thức định danh vốn nắm bắt các hợp uẩn như là thường hằng và v.v…, không tồn tại một cách ước lệ, nên lý luận có thể bác bỏ chúng. Tuy nhiên, các đối tượng tham chiếu của những sự định danh của các hợp uẩn như là vô thường, v.v… thì tồn tại một cách ước lệ; vì vậy, lý luận không thể bác bỏ chúng. Không có sự thường hằng tối hậu hay nền tảng và v.v…; tương tự như vậy, không có sự vô thường tối hậu hay nền tảng và v.v... Do đó những định danh về tám điều ấy như là đang hiện hữu trong thực tại thì hoàn toàn giống nhau về mức độ chính xác của chúng.[1] Tư duy về điều này, đức Phật đã nói [trong *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Kinh*] rằng các ngươi đang thiền lên các biểu tướng của *sự tồn tại thực sự* dù cho các ngươi thiền lên các sắc là thường hằng hay vô thường, là hỷ lạc hay đau đớn, là có ngã hay vô ngã.

Nghi vấn: Vô minh gán đặt thêm bản chất nội tại lên các pháp. Đối với Ngài, dùng lý luận để đánh bại tầm nhìn của nó, nhưng không phải để bác bỏ các đối tượng ước lệ – đây là một mâu thuẫn, vì *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng nói rằng:[2]

> Bậc Thánh giả đã nói do vô minh che mờ bản chất các hiện tượng,
> Nên nó là một "kẻ che đậy" (*kun rdzob, samvrti*).
> Các thêu dệt mà nó cảm nhận xem như là sự thật
> Được gọi là "những sự thật cho một kẻ che đậy" (*kun rdzob bden pa, samvrti-satya*).

---

[1]BA366 "Tám" nói về bốn sai lầm – xem luân hồi là thường hằng, hỷ lạc, thanh tịnh và hữu ngã {thường, lạc, ngã, tịnh} – và bốn định danh đúng của những điều này là vô thường, khổ, bất tịnh và vô ngã. Xem LRCM: 98 (*Great Treatise* 2000:145); Hopkins 1983:292-96.

[2]BA367 MAV: 6.28, La Vallee Poussin 1970b: 107.1-3; D3796: Ha 205b2.

Vì vậy Nguyệt Xứng nói rằng các sắc, thanh, và v.v... được thừa nhận là những chân lý thường tục (*kun rdzob bden pa, samvrti-satya*) thông qua áp lực của vô minh.

Đáp: Không có sai sót nào ở đây cả. [632] Khi chúng tôi thừa nhận các pháp như các sắc và thanh là những chân lý ước lệ, thì "chân lý" nghĩa là chúng đúng đắn thông qua áp lực của một ý nghĩ cụ thể. Bởi vì ý nghĩ ấy phải được xem xét là một định danh của sự tồn tại thực sự, nên các sắc, thanh, và v.v... là những sự thật đối với vô minh vốn gán đặt thêm sự hiện hữu tự tính lên chúng. Do đó, Nguyệt Xứng nhắc đến hai loại: A-la-hán, những người đã loại trừ vô minh do phiền não, và các vị bát địa Bồ-tát và cao hơn khi ngài nói rằng, "Họ thấy được những trình hiện này như những thêu dệt và không như là sự chân thật bởi vì họ không có một định danh cường điệu về sự tồn tại thực sự".[1] Bởi lý do này, Nguyệt Xứng nói rằng với những ai không có định danh về sự hiện hữu thực sự, thì các sắc tướng và v.v... chỉ là "những thường tục đơn thuần".

Vì vậy, chân lý về các sắc, thanh, và tương tự được thừa nhận trong tầm nhìn của vô minh, nhưng vô minh {tức sự hiểu biết sai lạc} lại không thừa nhận các pháp như các sắc và thanh. Ví dụ, từ tầm nhìn của một thức sai lạc nắm bắt một dây thừng như một con rắn, dây thừng là một con rắn, nhưng thức sai lạc này không thừa nhận dây thừng. Vì những tâm thức thừa nhận các pháp như sắc và thanh là sáu thức không bị khiếm khuyết liên can tới mắt, tai, v.v…, nên các đối tượng mà chúng xác lập thì tồn tại một cách ước lệ, và vì thế lý luận không bác bỏ được chúng. Tuy nhiên, chúng không tồn tại ngay cả một cách ước lệ khi vô minh nắm bắt chúng. Điều này do bởi vô minh gán đặt thêm một bản chất nền tảng hay tự tính lên các pháp, và bản chất tự tính này không tồn tại ngay cả một cách ước lệ. Do đó, lý luận bác

[1]BA368 Đoạn văn này chủ yếu là diễn dịch từ MAVbh ở MAV: 6.28, La Valine Poussin 1970b: 108.2-6. Cụm từ trong ngoặc kép là một trích dẫn trực tiếp.

bỏ một cách ước lệ điều mà vô minh nắm bắt; nếu nó không bác bỏ được, thì các ngươi đã không thể chứng minh được rằng, ở mức độ ước lệ, các pháp tựa như những ảo ảnh.
Vô minh gán đặt thêm một tự tính lên các pháp; từ điều này, sự chấp thủ, sân hận, và v.v... sinh khởi, gán đặt thêm nữa những tính năng như sự lôi cuốn hay không lôi cuốn lên bản chất bên trong ấy. Do đó, lý luận cũng có thể được dùng để loại trừ phương cách mà sự chấp thủ và tương tự nắm bắt các đối tượng. Tác phẩm *Tứ Bách Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói rằng:[1]

> Chấp thủ và v.v... chỉ gán đặt thêm những đặc tính như sự thu hút hay không thu hút lên tự tính của các pháp mà vô minh đã gán đặt. [633] Do đó chúng không hoạt hóa nếu tách rời vô minh; chúng phụ thuộc vào vô minh. Điều này do bởi vô minh là phiền não chính yếu.

Đây là những phiền não bẩm sinh {câu sinh} đã vận hành từ vô thủy. Tuy nhiên, vì lý luận có thể nhổ tận gốc phương cách mà chúng nắm bắt các pháp, nên những đối tượng tham chiếu của chúng không tồn tại ngay cả một cách ước lệ. Do đó, các đối tượng của các tâm thức bẩm sinh có hai loại: các đối tượng mà lý luận có thể bác bỏ và các đối tượng mà lý luận không thể bác bỏ. Các đối tượng của những nhận thức hiệu quả ước lệ bẩm sinh, mà các nhận thức này thừa nhận các pháp như sắc và thanh, thì tồn tại một cách ước lệ; bởi thế, lý luận không bác bỏ được chúng.
Theo đó, vì chúng tôi bác bỏ sự tồn tại nền tảng hoặc tự tính ngay cả một cách ước lệ trong hệ thống của các đại sư Phật Hộ và Nguyệt Xứng, nên dường như rất khó để thừa nhận các đối tượng ước lệ. Nếu các ngươi không hiểu biết làm thế nào để thừa nhận những đối tượng này một cách đúng đắn, mà không có mâu thuẫn, thì các ngươi sẽ không hoàn toàn chắc chắn về

[1] BA369 Cśṭ ở Cś: 4.10; P5266: 220.1.6-7.

những tu tập trong phương tiện thực hiện.[1] Dường như điều này khiến hầu hết cá nhân rơi vào một quan điểm tiêu cực quá mức. Do đó, người thông tuệ nên nắm vững thủ tục của hệ thống này cho việc thừa nhận các thường tục. Ở điểm này, ta e rằng có lẽ ta đã nói về điều này nhiều hơn mức cần thiết; nên ta sẽ không nói chi tiết thêm nữa.

---

[1] BA370 "Phương tiện thực hiện" (*spyod phyogs*) nói đến phương pháp – là lòng từ bi và các phương tiện thiện xảo – khác biệt với "Tánh Không/ phương tiện quán" (*stong phyogs, Ha phyogs*).

Chương 15: Sự Sinh Khởi Không Bị Bác Bỏ

(c") Các ngươi không thể loại trừ các hiện tượng thường tục bằng cách bác bỏ chúng thông qua việc kiểm tra rằng liệu chúng có được sinh khởi bằng một trong bốn cách khác nhau hay không.
(d") Một sự bác bỏ về tất cả bốn phần của tứ bổ đề không phải là một phê bình chính đáng về các hiện tượng thường tục.

(c") Các ngươi không thể loại trừ các hiện tượng thường tục bằng cách bác bỏ chúng thông qua việc kiểm tra rằng liệu chúng có được sinh khởi bằng một trong bốn cách khác nhau hay không.

Phản biện: Trung Quán bác bỏ sự sinh khởi từ tự ngã, từ vật khác, và từ cả hai, cũng như sinh khởi không nguyên do. Điều này có bác bỏ sự sinh khởi không? Nếu Ngài khẳng định là có, thì bởi vì bốn loại sinh khởi này không tồn tại ngay cả một cách thường tục trong hệ thống Trung Quán, nên không cần thêm bất kỳ sự diễn đạt bổ nghĩa nào vào việc bác bỏ sinh khởi {1}. Nếu Ngài khẳng định là không, thì sự bác bỏ của Ngài về bốn cách sinh khởi không bác bỏ được sự sinh khởi tối hậu {2}.

Đáp: Chúng tôi không chấp nhận lập thuyết đầu tiên {tức vế 1 của phản biện}, nên tôi sẽ giải thích câu trả lời cho lập thuyết sau {vế 2}.

Những ai quả quyết về sự sinh khởi tối hậu phải khẳng định rằng nó đứng vững trước phân tích bởi lý lẽ phân tích thực tại. Vì như vậy, nên họ phải sử dụng lý lẽ để phân tích sự sinh khởi nhằm khám phá ra nó trong bốn khả năng – sự sinh khởi từ tự ngã, từ vật khác, và v.v… [634] Vì thế, những ai khẳng định sự sinh khởi tối hậu thì chắc chắn bị đòi hỏi việc khẳng định rằng nó có

thể cố định thuộc về một khả năng trong bốn khả năng dưới sự phân tích.

Bởi vì chúng tôi chỉ khẳng định sự sinh khởi đơn thuần – là sự sinh khởi của những hậu quả cụ thể phụ thuộc vào những nguyên nhân và những điều kiện đặc thù - nên chúng tôi không khẳng định sự sinh khởi thật sự. Vì chúng tôi không khẳng định sự sinh khởi thật sự, thì tại sao chúng tôi phải dùng lập luận phân tích thực tại để phân tích sự sinh khởi đến từ đâu – sinh khởi từ tự ngã, từ vật khác, và v.v…? Vì, chúng tôi không bị yêu cầu phải khẳng định rằng sự sinh khởi đứng vững trước sự phân tích lý luận.

Hơn nữa, bản thân duyên khởi cũng bác bỏ bốn loại sinh khởi. Như tác phẩm *Nhập Trung Quán Luận* của Nguyệt Xứng nói:[1]

> Vì các pháp sinh khởi phụ thuộc
> Những quan niệm sai lầm này không đứng vững trước sự khảo sát kỹ lưỡng.
> Vì vậy, lập luận của duyên khởi
> Cắt đứt mọi vướng mắc của những tà kiến.

Vì vậy, Nguyệt Xứng khẳng định rằng duyên khởi bác bỏ bốn loại sinh khởi. Tuy nhiên, các ngươi lại quả quyết rằng nếu không có sự sinh khởi nào từ bốn loại khác nhau, thì ngay cả sự sinh khởi đơn thuần cũng không tồn tại. Do đó, dường như điều mà các ngươi đề xuất trái ngược với điều Nguyệt Xứng khẳng định. Tác phẩm *Nhập Trung Quán Luận* của Nguyệt Xứng cũng nói rằng:[2]

> Vì các pháp không được sinh khởi
> Một cách vô cớ, hay từ những nguyên nhân như một đấng Sáng Thế,
> Hay từ tự ngã, từ vật khác, hay cả tự ngã và vật khác,

[1] BA371 MAV: 6.115, La Vallee Poussin 1970b: 228.1-4; P5262:103.5.7.
[2] BA372 MAV: 6.114, La Valine Poussin 1970b: 226.6-9; P5262:103.5.6-7.

> Nên chúng được sinh khởi một cách phụ thuộc.

Tuy nhiên, theo các ngươi, sẽ thật mâu thuẫn khi Nguyệt Xứng nói điều này. Vì vậy, các duyên khởi sinh khởi một cách phụ thuộc thoát ngoài bốn loại sinh sinh khởi cực đoan. Do đó đừng hỏi rằng: "Điều vốn được thoát khỏi các cực đoan – loại nào trong bốn loại cực đoan ấy?" Một lần nữa, những người đối lập này lại sai lầm khi không phân biệt được "không có sự sinh khởi tự tính" với "không có sự sinh khởi".

Nghi vấn: Ngài giải thích thế nào về lời tuyên thuyết trong *Nhập Trung Quán Luận* của Nguyệt Xứng:[1]

> Luận điểm cho thấy sự sinh khởi từ tự ngã và từ vật khác
> Không đứng vững trong khuôn khổ thực tại tối hậu
> Cũng cho thấy rằng sự sinh khởi không đứng vững ngay cả một cách thường tục.

Đáp: Điều này nghĩa là nếu các ngươi khẳng định sự sinh khởi đang tồn tại một cách thực chất, hay sự sinh khởi tồn tại bằng tự tính của nó, thì những luận điểm ấy sẽ bác bỏ nó ngay cả một cách thường tục. Điều đó không hề chỉ ra một bác bỏ về sự sinh khởi đơn thuần, vì trong phần chuyển tiếp sang đoạn văn ấy, [tác phẩm *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng] nói rằng:[2] [635]

> *Phản biện:* Các pháp đóng vai trò là những nguyên nhân của các hiện tượng cấu nhiễm và thanh tịnh phải sinh khởi những thực thể tồn tại một cách thực chất.

---

[1]BA373 MAV: 6.36a-c, La Vallee Poussin 1970b: 122.14-16; P5262:102.1.8, trích dẫn ở LRCM: 581.

[2]BA374 MAVbh từ MAV: 6.36, La Vallee Poussin 1970b: 122.9-13; P5263:126.1.1-2.

Đáp: Nếu điều này đúng như vậy, thì chính những tuyên thuyết của các ngươi sẽ không còn nguyên vẹn nữa. Vì sao?

Ở điểm này, Nguyệt Xứng đưa ra bài kệ trích dẫn bên trên, "Luận điểm cho thấy sự sinh khởi từ tự ngã và từ vật khác…" Luận về bài kệ ấy, Ngài nói rằng:[1]

> *Do đó*, dù bất đắc dĩ thì các ngươi *phải* thừa nhận rằng sự sinh khởi bằng tự tính thì không tồn tại trong cả hai sự thật {Nhị Đế}.

Vì vậy, trong khuôn khổ sự sinh khởi tồn tại một cách nền tảng là sự sinh khởi tối hậu, nên khi những người khác khẳng định nó – ngay cả nếu họ khẳng định nó một cách thường tục – thì các ngươi phải bác bỏ tính đúng đắn của nó như thể các ngươi bác bỏ sự sinh khởi tối hậu. Vì đây là sự khẳng định hoàn hảo của đại sư Nguyệt Xứng, các ngươi không nên khẳng định sự sinh khởi tồn tại một cách nền tảng ngay cả về mặt thường tục. *Nhập Trung Quán Luận* của Nguyệt Xứng nói rằng:[2]

> Sự tự phát khởi ra đứa con trai của một phụ nữ hiếm muộn
> Không tồn tại cả trong thực tại lẫn trong thế gian.
> Tương tự, tất cả các pháp này không có sự sinh khởi nền tảng
> Đối với cả thế gian và trong thực tại.

Một số người cho rằng việc không có sự sinh khởi tự tính – tức là sự thiếu vắng về tồn tại tự tính của sự sinh khởi – phải mang ý nghĩa là sự sinh khởi không tồn tại. Họ tranh luận rằng sự sinh khởi phụ thuộc và sự thiếu vắng của sinh khởi tự tính là mâu

---

[1] BA375 MAVbh từ MAV: 6.36c, La Vallee Poussin 1970b: 123.1-3; P5263:126.1.4.

[2] BA376 MAV: 6.111, La Vallee Poussin 1970b: 221.20-222.3; P5262:103.5.3-4.

thuẫn nhau. Nguyệt Xứng nói [trong *Lục Thập Tụng Như Lý Luận Thích*] rằng những ai nói điều này thì không có tai hay trái tim. Khi nói rằng họ không có tai, ngài hàm ý là họ không nghe thấy đặc tính "tự tính" khi chúng ta nói về việc không có sự sinh khởi tự tính; nên họ cho rằng chúng ta nói, "không có sự sinh khởi". Khi nói rằng họ không có trái tim, ngài hàm ý rằng thậm chí nếu họ nghe điều ấy thì họ cũng không thấu hiểu gì về ý nghĩa của từ "tự tính". Tác phẩm *Lục Thập Tụng Như Lý Luận* của ngài Long Thọ nói rằng:[1]

> Người hiểu biết tối thượng về thực tại
> Đã nói rằng sinh khởi phụ thuộc không phải là sự sinh khởi.

Luận giải về đoạn văn ấy, *Lục Thập Tụng Như Lý Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói rằng:[2]

> Khi các ngươi thấy được duyên khởi, các ngươi sẽ không cảm nhận các pháp như đang tồn tại một cách tự tính. Điều này là vì việc được sinh khởi phụ thuộc không phải là việc được sinh khởi một cách tự tính, giống như một ảnh phản chiếu. [636]
>
> *Phản biện:* Chẳng lẽ không phải rằng việc được sinh khởi một cách phụ thuộc là việc chỉ được sinh khởi sao? Làm sao Ngài có thể nói rằng nó không được sinh khởi? Nếu Ngài nói rằng điều gì đó không được sinh khởi, thì Ngài không nên nói rằng nó được sinh khởi một cách phụ thuộc. Do đó, vì những điều này loại trừ nhau, nên lập thuyết của Ngài không đúng đắn.
>
> *Đáp:* Thật tội nghiệp! Các ngươi vẫn tiếp tục tranh luận mà không có tai hay trái tim. Điều này đặt chúng tôi vào tình

---

[1]BA377 YS: 48cd, Lindtner 1982:114; P5225:12.1.5.
[2]BA378 YSv, D3864: Ya 26b6-27a2.

huống khó khăn. Chúng tôi dám chắc rằng các pháp được sinh khởi một cách phụ thuộc, tương tự những ảnh phản chiếu, thì không được sinh khởi một cách tự tính. Vì điều này là đúng, nên phản biện của các ngươi làm sao có cơ hội đứng vững?

Vì vậy, các ngươi nên đồng thuận những sự khác biệt này.
Hơn nữa, tác phẩm *Vô Ưu Long Vương Cầu Vấn Kinh* nói rằng:[1]

Bất cứ điều gì do các duyên sinh thì không được sinh khởi;
Nó không được sinh khởi một cách tự tính.
Bất cứ điều gì phụ thuộc vào các duyên, ta xem là trống rỗng;
Ai hiểu biết tính Không là người tinh tấn.

Sau khi đức Phật tuyên thuyết ở dòng đầu tiên: "Bất cứ điều gì do duyên sinh thì không được sinh khởi", ngài trình bày trong dòng thứ hai về cách thức của sự không sinh khởi: "Nó không sinh khởi một cách tự tính". Vì vậy, thêm một cụm từ bổ nghĩa cho đối tượng của sự phủ định, đức Phật nói rằng các pháp không sinh khởi một cách tự tính. Một số người nghe những lời này và không hiểu chúng; họ bảo rằng: "Chỉ có {pháp} được sinh khởi thì không sinh khởi; chỉ có {pháp} phụ thuộc là không phụ thuộc". Hiển nhiên họ nghĩ rằng ủng hộ một cách mạnh mẽ cho đống mâu thuẫn này sẽ tạo thành một quan điểm tiến bộ.
Điều này cũng được tuyên thuyết rất rõ trong *Kinh Lăng Già* được Nguyệt Xứng trích dẫn trong tác phẩm *Minh Cú Luận* của ngài:[2]

---

[1]BA379 *Anavatapta-nāga-rāja-paripṛcchā-sūtra,* P823: 139.3.6. Wayman 1978 đặt tựa là *Anavatapta-hradāpasaṃkramaṇa-sutra.* 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan:* 368.4) chú thích "tinh tấn" (*bag yod*) là "an trụ trên con đường giải thoát (*thar lam la gnas pa*).

[2]BA380 *Laṅkāvatāra-sūtra,* D107; Ca 107a2, trích dẫn ở PPs: 504.5-6; P5260:42.4.8.

> Này Đại Ngã, vì nghĩ rằng chúng không được sinh khởi một cách tự tính, ta đã bảo tất cả các pháp đều không được sinh khởi.

Điều này thật sự giải đáp câu hỏi rằng có liệu nên thêm đặc tính "một cách tối hậu" vào sự bác bỏ sinh khởi hay không và v.v… Tuy nhiên, ta sẽ giải đáp câu hỏi này một cách cụ thể hơn như bên dưới đây.[1]

Những điểm được giải thích bên trên này cho thấy rằng không có sự bác bỏ nào do những người đối lập nêu ra có thể bác bỏ được thủ tục này cho việc thừa nhận các pháp như nhân và quả mà thiếu vắng sự tồn tại tự tính. [637] Nói chung, đỉnh cao của sự bác bỏ sai lầm là một luận điểm phá hủy sự phân tích vốn được cho là để bác bỏ người đối lập, mà không để lại vết tích gì. Vì vậy, tuyên thuyết của các ngươi là đỉnh cao của sự bác bỏ sai lầm. Điều này là do phương pháp các ngươi sử dụng để bác bỏ lập thuyết của người đối lập, bằng cách phân tích rằng lý lẽ có mâu thuẫn với nó không và v.v…, có thể quay ra chống lại các ngươi và được dùng để bác bỏ phê bình của các ngươi.

Vấn: Ngài khẳng định sự tồn tại của các sắc tướng và tương tự, vì vậy việc phân tích chúng trong khuôn khổ bốn khả năng không đứng vững trước lập thuyết của Ngài. Tuy nhiên, chúng tôi không có lập thuyết của riêng mình, vì vậy, sự phân tích như thế không áp dụng cho chúng tôi.

Đáp: Luận điểm này không thể tránh được những ngụy biện ấy. Ta sẽ giải thích điều này sau trong phần nói về việc liệu quan điểm có được xác lập thông qua những luận điểm về phép biện chứng Quy Mậu hoặc thông qua phép suy luận Y Tự Khởi không.[2]

---

[1]BA381 LRCM: 666-672.
[2]BA382 LRCM: 675,680-681.

(d") Một sự bác bỏ về tất cả bốn phần của tứ bổ đề không phải là một phê bình chính đáng về các hiện tượng thường tục

Vấn: Các bản văn của Trung Quán tông bác bỏ tất cả bốn vế của tứ bổ đề – một pháp hay bản chất nội tại (1) tồn tại, (2) không tồn tại, (3) cả tồn tại và không tồn tại, và (4) cả không tồn tại lẫn không phải không tồn tại. Lý lẽ bác bỏ mọi thứ, vì không hiện tượng nào không được bao hàm trong bốn phần này.

Đáp: Như đã trình bày trước đây, "pháp" có hai ý nghĩa.[1] Giữa hai ý nghĩa này, chúng tôi bác bỏ sự khẳng định rằng các pháp tồn tại một cách nền tảng về cả hai chân lý; tuy nhiên, ở mức độ thường tục, chúng tôi không bác bỏ các pháp có thể thực hiện những hoạt hóa. Đối với phi pháp, nếu các ngươi cho rằng các hiện tượng phi cấu hợp là những phi pháp tồn tại một cách nền tảng, thì chúng tôi cũng bác bỏ những phi pháp như thế. Tương tự vậy, chúng tôi bác bỏ điều gì vừa là pháp vừa là phi pháp như thế, và chúng tôi cũng bác bỏ điều gì tồn tại một cách nền tảng mà không là pháp lẫn không là phi pháp. Vì vậy, các ngươi nên hiểu rằng tất cả phương pháp để bác bỏ tứ bổ đề là tương tự như vậy, dính dáng đến một định tính nào đó như là "một cách nền tảng".

Giả sử các ngươi bác bỏ tứ bổ đề mà không thêm vào bất kỳ đặc tính nào như thế. Các ngươi bác bỏ lập thuyết rằng các pháp tồn tại và các ngươi bác bỏ lập thuyết rằng các pháp không tồn tại; rồi các ngươi nói rằng, [638] "Không phải là chúng tồn tại và không tồn tại". Giờ đây, nếu các ngươi tiếp tục bác bỏ, bằng cách nói rằng, "Cũng không phải là chúng không tồn tại lẫn không phải không tồn tại", thì rõ ràng các ngươi phủ nhận lập thuyết của chính mình. Nếu sau đó các ngươi khăng khăng một cách ngoan cố rằng, "Thậm chí như vậy thì cũng không có nguỵ

---

[1] BA383 Cf. LRCM: 597.16.

biện nào cả", thì cuộc tranh luận kết thúc vì chúng tôi không tranh luận với kẻ ngoan cố.
Hơn nữa, khi các ngươi bác bỏ bản chất nền tảng hay tự tính, hay tự ngã, liên quan đến các hợp uẩn, thì điều này khởi lên một thức trí tuệ nghĩ rằng: "Tự tính, hay tự ngã, không tồn tại". Nếu các ngươi cũng bác bỏ việc không có tự tính vốn là đối tượng của thức trí tuệ ấy, thì các ngươi đang bác bỏ quan điểm của Trung Quán. Điều này do vì các ngươi đã và đang bác bỏ đối tượng của thức trí tuệ vốn nhận biết rằng các hiện tượng không có tự tính.
Đây là điều ta hỏi những người tuyên bố bác bỏ cả tự tính và việc không có tự tính: Vui lòng cho ta biết làm thế nào các ngươi bác bỏ sự không có tự tính vốn là đối tượng của thức trí tuệ xác định rằng các hợp uẩn không tồn tại một cách tự tính.

Nghi vấn: Tác phẩm *Căn Bản Trung Quán Luận* của Long Thọ nói rằng:[1]

> Nếu có dấu vết mong manh nhất vốn không trống rỗng,
> Thì một dấu vết của tính Không cũng sẽ tồn tại;
> Khi không có dấu vết vốn không trống rỗng,
> Thì làm sao có dấu vết của tính Không?

Do đó, vì không có gì vốn là không trống rỗng, nên tính Không vốn là sự vắng mặt của tồn tại tự tính cũng không tồn tại.

Đáp: Ở đây trong tác phẩm *Căn Bản Trung Quán Luận,* "trống rỗng" và "không trống rỗng" nói đến sự trống rỗng và không trống rỗng của tự tính, và chúng được sử dụng theo phương cách này trong suốt bản văn, từ khởi đầu đến kết thúc. Vì vậy "không trống rỗng của tự tính" nghĩa là "có tự tính". Còn điều gì có thể buồn cười hơn lập thuyết của các ngươi cho rằng vì không có tự

[1] BA384 MMK: 13.7, de Jong 1977: 13; D3824: Tsa 8a6.

tính, nên tính Không vốn là sự vắng mặt của tự tính cũng không tồn tại!

Hơn nữa, chánh kiến vốn nắm bắt rằng điều gì đó, chẳng hạn như một mầm non không có bản chất nền tảng hay tự tính, thì hiểu rằng không có tự tính trong mầm non. Nó không nghĩ rằng: "Sự vắng mặt tự tính này tồn tại", và cũng không nghĩ rằng: "Sự vắng mặt tự tính này không tồn tại". Hãy nhắm mắt lại, hướng vào nội tâm, và hiểu biết điều này; nó rất dễ hiểu. Sẽ thật không thích đáng khi nắm bắt sự vắng mặt của tự tính như là đang tồn tại theo phương cách ấy.[1] [639]

Giả sử điều này nghĩa là thật thích đáng khi sử dụng lý lẽ để bác bỏ sự tồn tại của tính Không nhằm vượt qua quan điểm cho rằng sự vắng mặt của tự tính tồn tại. Các ngươi vẫn sẽ phải cho rằng các ngươi đang bác bỏ đối tượng của tâm thức nào khác vốn nắm bắt sự vắng mặt của tự tính như là điều gì tồn tại; sẽ khá sai lầm khi bác bỏ đối tượng của trí tuệ vốn nhận biết một mầm non không tồn tại một cách tự tính.

Khi chúng ta bác bỏ bản chất nền tảng hay tự tính của một mầm non, thì chúng ta có chánh kiến rằng mầm non không tồn tại một cách tự tính. Sau đó, thậm chí nếu một sự nhận biết khác nào đó nắm bắt rằng sự vắng mặt của tự tính đang tồn tại, thì lý lẽ không bác bỏ đối tượng của tâm thức đó. Tuy nhiên, nếu tâm thức ấy cho rằng tính Không tồn tại một cách nền tảng, thì lý lẽ sẽ bác bỏ điều ấy.

Nghi vấn: Làm thế nào một người có thể phát triển một nắm bắt rằng sự vắng mặt của tự tính thì tồn tại một cách tự tính?

Đáp: Để cảm nhận được mầm non thiếu vắng tự tính, các ngươi *không xác lập sự thiếu vắng này như tự tính* của mầm non. Tuy

---

[1]BA385 Nếu tâm thức của sự phân tích tối hậu vốn nhận thấy không có nền tảng trong mầm non cũng nghĩ rằng, "Hiện tại ở đây điều gì đó tồn tại, vắng mặt của tự tính", thì sự vắng mặt của tự tính sẽ tự nó đứng vững trước sự phân tích tối hậu. Trong trường hợp đó, tính Không tự nó sẽ tồn tại một cách tự tính.

nhiên, các ngươi có thể khai triển ý niệm rằng sự vắng mặt tự tính chính là tự tính của mầm non ấy. Ví dụ, trong sự vắng mặt của một cái ấm, các ngươi sẽ không khai triển ý niệm: "Sự thật là có một cái ấm", mà các ngươi có thể khai triển ý niệm: "Sự thật là không có cái ấm nào".
Theo đó, vì không hề có thứ gì mà không trống rỗng về sự tồn tại tự tính, nên hoàn toàn hợp lý khi nói rằng ngay cả tính Không mà một mầm non vắng bóng tự tính cũng không có sự tồn tại nền tảng. Tác phẩm *Tứ Bách Luận Thích* của Nguyệt Xứng đề cập đến việc bác bỏ sự tồn tại nền tảng của tính Không:[1]

> Nếu cái được gọi là tính Không có sự tồn tại nền tảng nào đó, thì các pháp sẽ có tự tính. Tuy nhiên, nó không như vậy. Để trình bày điều này, tác phẩm *Tứ Bách Kệ Tụng* của Thánh Thiên nói:
>
> > Vì không có gì là không trống rỗng,
> > Nên tính Không biết sinh khởi từ đâu?
> > Vì không có gì để mà đối nghịch,
> > Làm thế nào để có thuốc trị đây?

Nếu các ngươi không đồng ý, và các ngươi bác bỏ sự tồn tại của tính Không vốn là sự vắng mặt của tự tính, thì sự vắng mặt của tự tính sẽ không tồn tại. Trong trường hợp đó, vì bản chất nền tảng hoặc bên trong *sẽ* tồn tại, nên việc bác bỏ tự tính là hoàn toàn không thích đáng. Vì, trong nguồn cảm hứng này, tác phẩm *Hồi Tránh Luận* của Long Thọ nói rằng:[2]

> Làm sao sự vắng mặt của tự tính trong những ngôn từ của ta
> Có thể bác bỏ khẳng định của ta rằng các pháp không có tự

[1]BA386 Cśt trong Cś: 16.7; P5266: 276.3.2-4.

[2]BA387 v.v: 26; P5228:14.5.7-8. Ngoài ra, Johnston và Kunst 1990:59; Lindtner 1982:79; trích dẫn trong phần trên ở LRCM: 599.

tính?
Nếu sự vắng mặt của tự tính bị bác bỏ,
Thì sự hiện diện của tự tính sẽ được chứng minh.

Và trong tác phẩm *Hồi Tránh Luận Thích* của Long Thọ, khi luận giải về điều đó, đề cập rất rõ ràng:[1]

> *Phản biện:* Cũng như ai đó có thể ngăn chận âm thanh bằng cách dùng âm thanh: "Đừng gây tiếng động", vì vậy sự vắng mặt của tồn tại tự tính trong ngôn từ của Ngài bác bỏ khẳng định của chính Ngài rằng không có tự tính trong các pháp.
>
> *Đáp:* Ví dụ thì đúng, nhưng luận điểm của các ngươi thì không đúng. Ở đây, ngôn từ vốn không có tự tính có bác bỏ được sự tồn tại tự tính của các pháp. Nếu sự vắng mặt tự tính trong ngôn từ có thể bác bỏ sự vắng mặt của tự tính trong các pháp, thì điều này cũng sẽ bác bỏ sự vắng mặt của chính bản thân tự tính. Vì vậy, các pháp sẽ có tự tính, và vì có tự tính nên chúng sẽ không trống rỗng.

Do đó – ngay sau đoạn văn trong *Căn Bản Trung Quán Luận* trích dẫn bên trên,[2] "Thì làm sao có dấu hiệu của tính Không?" – Long Thọ nói rằng:[3]

Bậc Điều Ngự đã dạy rằng tính Không
Loại bỏ đi mọi quan điểm giáo điều;

---

[1]BA388 v.vv trong v.v: 26; P5232: 60.3.5-8. Ngoài ra, Johnston và Kunst 1990: 59. Người phản biện cho rằng chỉ những pháp có tự tính mới có thể hoạt hóa. Long Thọ lập luận rằng tất cả các pháp, ngay cả những ngôn từ của chính ngài, đều không có tự tính. Người phản biện tranh luận rằng nếu không có tự tính thì những ngôn từ của Long Thọ sẽ không thể hoạt hóa là bác bỏ tự tính, và vì vậy tự tính sẽ giữ nguyên.

[2]BA389 MMK: 13.7, trích dẫn ở LRCM: 638.

[3]BA390 MMK: 13.8, de Jong 1977:13; D3824: Tsa 8a6.

> Còn những ai có giáo điều về tính Không,
> Ngài bảo rằng họ mắc bệnh nan y.

Một lần nữa, mang một quan điểm giáo điều về tính Không không có nghĩa là mang quan điểm rằng các pháp không có tự tính. Nó có nghĩa là việc nghĩ về tính Không, tính Không của tự tính, như đang tồn tại thật sự hoặc việc xem nó là một pháp thật sự. Vì, tác phẩm *Căn Bản Trung Quán Luận Thích* của Phật Hộ nói về điều này rất rõ ràng, bằng cách đưa ra ví dụ:[1]

> Có thể khắc phục được các quan điểm sai lạc của những người nghĩ rằng các pháp tồn tại một cách nền tảng. [641] Các ngươi có thể giải thích tính Không và chỉ cho họ thấy rằng các pháp không có bản chất, bằng cách nói: "Vì những điều này là các sinh khởi phụ thuộc, nên chúng bị định danh là cái này hay là cái kia thông qua áp lực của các nhân và các duyên; các pháp không tồn tại một cách nền tảng". Tuy nhiên, không có cách nào khắc phục được những quan điểm sai lạc của những người nghĩ rằng tính Không là một pháp có thật. Ví dụ như, nếu các ngươi bảo một người nào đó rằng, "Tôi không có gì cả", và rồi người đó nói, "Hãy đưa tôi cái không có gì ấy", vậy làm thế nào các ngươi có thể khiến người ấy hiểu rằng các ngươi không có gì cả?

Nếu không theo cách này, thì ví dụ cũng sẽ không đúng đắn. Giả sử các ngươi nói với ta, "Hãy đưa tôi một ít tiền", và ta đáp rằng, "Tôi không có tiền". Nếu các ngươi kết luận rằng, "Người này không có tiền", thì không có vấn đề gì. Tuy nhiên, nếu các ngươi nghĩ "không có tiền" là một loại tiền, thì không cách nào để ta có thể quả quyết với các ngươi rằng ta không có tiền. Cũng theo cách tương tự, giả sử các ngươi hỏi rằng: "Các pháp có tự tính hay không?" và ta nói: "Chúng không có tự tính". Rồi nếu các ngươi nghĩ rằng: "Các pháp không có tự tính", thì làm sao điều

[1]BA391 Bpālita ở MMK: 13.8; P5242: 101.4.7-101.5.2.

đó thành vấn đề? Ta đã mong muốn các ngươi nắm bắt được ý này. Tuy nhiên, nếu các ngươi nghĩ rằng chính sự thiếu vắng tự tính của các pháp đang tồn tại một cách tự tính, thì điều này thành một vấn đề. Theo sự diễn dịch của các ngươi, khi các ngươi nghe ta nói rằng ta không có tiền và rồi khai triển ý niệm, "Người này không có tiền", thì ngay cả ý niệm đó phải bị bác bỏ. Vì vậy sẽ thật tuyệt vời cho các ngươi khi tin cậy những điều ta đã nói.

Hơn nữa, trong *Minh Cú Luận,* Nguyệt Xứng đề cập đến việc bám chấp vào tính Không như một pháp có thật;[1] vì thế, Ngài không bác bỏ bản thân tính Không, và không có gì sai sót khi hoàn toàn mang quan điểm về tính Không. Tác phẩm *Thánh Bát-nhã Ba-la-mật-đa Bảo Đức Bát Thiên Kệ* nói:[2]

> Một Bồ-tát nghĩ rằng, "Các hợp uẩn đều trống rỗng", đang thiền quán về các biểu tướng và không tin vào cảnh giới của sự phi sinh khởi.

Ngoài ra, *Bảo Hành Vương Chính Luận* của Long Thọ nói rằng:[3]

> Vì vậy đấng Mâu Ni đã bác bỏ
> Các quan điểm về tự ngã và vô ngã.

Mặc dù những tác phẩm này và những kinh luận khác nói rằng mang một quan điểm về tính Không hay vô ngã là sai lầm, nhưng các ngươi nên hiểu về chúng như ta giải thích bên trên. Nếu không, chúng sẽ mâu thuẫn với rất nhiều tuyên thuyết trong những tác phẩm khác. Trong *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Tâm Kinh,* Xá-lợi-phất hỏi Bồ-tát Quán Tự Tại rằng một người ước muốn

---

[1] BA392 PPs: 247.4, ở MMK: 13.8.

[2] BA393 *Prajñāpāramitā-ratnaguṇa-sañcaya-gāthā,* Conze 1973:10; P735:187.1.7.

[3] BA394 Ra: 2.3, Hahn 1982: 41; Dunne và McClintock 1997: 25; P5658: 175.4.7-8; trích dẫn ở PPs: 369.2-6.

tu tập trí tuệ ba-la-mật thâm diệu nên rèn luyện như thế nào. Bồ-tát Quán Tự Tại đáp rằng:[1] [642]

> Một Bồ-tát nên quán sát đúng đắn là năm uẩn này không có sự tồn tại tự tính.

Tác phẩm *Thánh Bát-nhã Ba-la-mật-đa Bảo Đức Bát Thiên Kệ* nói:[2]

> Người biết được các hiện tượng không tồn tại một cách tự tính là đang tu tập trí tuệ ba-la-mật tối thượng.

Nhập Trung Quán Luận của Nguyệt Xứng nói:[3]

> Vì vậy, một hành giả Du-già quán sát tính Không của tự ngã
> Và những điều thuộc về tự ngã, và rồi bởi đó trở nên giải thoát.

Do đó, nguồn gốc của mọi vấn đề là vô minh gán đặt thêm sự tồn tại tự tính. Chỉ một thức có thể nhổ tận gốc vấn đề bằng cách nắm bắt các pháp theo một cách trái ngược hoàn toàn với nó. Thức đó chính là trí huệ hiểu biết về vô ngã, là sự vắng mặt của tồn tại tự tính. Vì như vậy, nếu các ngươi bác bỏ cách nắm bắt các pháp này, thì mặc dù miễn cưỡng, các ngươi sẽ phải thừa nhận rằng các "Không có cánh cửa thứ hai dẫn đến sự an lành", thì *Tứ Bách Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói rằng:[4]

> Sự đoạn diệt lòng bám chấp là nguyên nhân để đạt tới niết-bàn và, ngoại trừ quan điểm về sự vắng mặt của tồn tại tự

---

[1]BA395 *Prajñā-pāramitā-hṛdaya,* D21: Ka 145a4-5.

[2]BA396 *Prajñāpāramitā-ratnaguṇa-sañcaya-gāthā,* Conze 1973:12; P735:187.4.1.

[3]BA397 MAV: 6.165cd, La Vallee Poussin 1970b: 287.18-19; P5262:105.1.2-3.

[4]BA398 Cśt ở Cś: 12.13a; P5266: 256.2.5-256.3.3.

tính, thì không giáo pháp nào có thể đem đến sự đoạn diệt lòng bám chấp ấy. Vì vậy, vô ngã – mang đặc điểm là sự vắng mặt của tồn tại tự tính – là một cánh cửa duy nhất dẫn đến sự an lành. Như một cửa ngõ vào thành phố niết-bàn, nó là đơn độc, và không gì có thể xứng ngang với nó.

Mặc dù có ba cánh cửa của sự giải thoát được gọi là "tính Không", "phi tướng" {phi biểu hiệu}, và "vô cầu", thì chỉ có quan điểm về vô ngã chiếm ưu thế. Nếu các ngươi hiểu biết các hiện tượng không ngoại lệ là vô ngã và bằng cách ấy, diệt trừ mọi bám chấp vào tất cả các pháp, thì làm sao các ngươi có thể ước mong bất cứ điều gì hay nắm bắt các biểu tướng trong bất cứ thứ gì? Vì điều này nên chỉ mình vô ngã là một cánh cửa duy nhất dẫn đến sự an lành. [643] Do đó, tác phẩm *Phương Tiện Đến Giác Ngộ* (*Byangchub kyi tshogs*) giải thích:[1]

> Vì các hiện tượng không tồn tại một cách tự tính, nên chúng trống rỗng.
> Hơn nữa, vì các hiện tượng trống rỗng, thì các biểu tướng để làm gì?
> Bởi vì chúng vượt qua mọi biểu tướng
> Thì tại sao các thiện tri thức ước mong những hiện tượng như thế?

Vì vậy, Nguyệt Xứng làm sáng tỏ sự mâu thuẫn hiển nhiên giữa những giải thích trong kinh điển rằng có ba cánh cửa dẫn đến giải thoát và các tác phẩm khác diễn giải rằng quan điểm về tính Không của sự tồn tại tự tính là cánh cửa duy nhất dẫn đến giải thoát. Ngài sử dụng kinh điển và lý lẽ để chứng minh rằng chỉ có quan điểm này là cánh cửa dẫn đến giải thoát.

---

[1] BA399 Wayman 1978: 463 n. 178—tiếp theo Gadjin Nagao, *Nghiên cứu Phật Giáo Tây Tạng* [tiếng Nhật] (Tokyo, 1954), ghi chú 141—nói rằng bản văn này không có trong tiếng Phạn hay tiếng Tạng, nhưng hiện hữu trong tiếng Trung Hoa là gāthā {kệ tụng} được cho là của Long Thọ.

Vì sao sự phủ nhận đơn thuần về tự tính nên hàm ý sự bác bỏ đối tượng của trí tuệ? Điều đó là không nên, vì tri thức như thế là phương thuốc cho các sự định danh về hai tự ngã như là những biểu tướng và nó không có ngay cả một dấu vết của một định danh sai lạc như thế. Nếu các ngươi đánh giá ngay cả một định danh như thế là khiếm khuyết, và bác bỏ tất cả định danh về bất cứ loại nào – tốt hay xấu – thì hiển nhiên là các ngươi muốn thiết lập hệ thống của vị trụ trì Ha-shang của Trung Hoa.

Chương 16: Phủ Định Không Đủ

(2) Bác bỏ một sự nhận diện bị giới hạn thái quá của đối tượng bị phủ định.

---

(2) Bác bỏ một sự nhận diện bị giới hạn thái quá của đối tượng bị phủ định.
Phản biện: Đối tượng bị phủ định là một tự tính có ba thuộc tính: (1) các nhân và duyên không đem lại sự tồn tại cho nó, (2) điều kiện của nó không thể chuyển hóa được, và (3) nó được thừa nhận không phụ thuộc vào hiện tượng nào khác. Vì tác phẩm *Căn Bản Trung Quán Luận* của Long Thọ nói:[1]

Thật không hợp lý khi một *bản chất*
Được sinh khởi từ những nhân và duyên.
Nếu nó sinh khởi từ những nhân và duyên
Thì một bản chất sẽ là điều gì đó được tạo thành.

Làm sao có thể thích đáng
Cho một bản chất là điều gì đó được tạo thành?
Một bản chất thì không thể thêu dệt [2] thành
Và không phụ thuộc vào điều khác.

Đáp: Nói chung, nếu ai đó khẳng định rằng các pháp bên ngoài và bên trong – ví dụ như, các mầm non – có "tự tính" theo ý nghĩa này, thì các nhà Trung Quán thật sự phải bác bỏ điều đó. Tuy nhiên, ở đây, việc nhận diện đối tượng bị phủ định nghĩa là nhận diện đối tượng nền tảng của sự phủ định. Khi các ngươi

[1] BA400 MMK: 15.1-2, de Jong 1977:19; P5224: 6.3.1-2.
[2] Từ thuật ngữ "not fabricated". Ở đây chỉ đặc tính không phóng tưởng, không diễn tưởng, không giả tạo bịa đặt, là loại đặc tính không sinh không diệt.

bác bỏ đối tượng nền tảng của sự phủ định, thì quan điểm Trung Quán – tức là tri kiến rằng các hiện tượng thiếu vắng tự tính – phát triển trong dòng tâm thức của các ngươi. [644]

Những ngụy biện phát sinh nếu chúng ta đi theo dòng diễn giải của người đối lập này. Vì những người ủng hộ các bộ phái Phật giáo không thuộc Trung Quán đã xác lập rằng các hiện tượng cấu hợp được sinh khởi bởi các nhân duyên và có thể chuyển hóa, nên chúng ta không cần phải giải thích với họ về sự vắng mặt tự tính. Họ lẽ ra cũng nên nhận thấy rằng các pháp thiếu vắng tự tính. Vậy thì làm sao điều này có thể là đối tượng bị phủ nhận duy chỉ bởi Trung Quán?

Nhiều tác phẩm Trung Quán viện dẫn những luận điểm như: Nếu các pháp tồn tại một cách nền tảng, thì chúng không thể phụ thuộc vào các nhân duyên, chúng sẽ phải không thể chuyển hóa được, và v.v… Tuy nhiên, những tuyên thuyết này chỉ ra các sai lạc sẽ bị đưa đến nếu các pháp tồn tại một cách nền tảng; chúng lại không nhận diện được đối tượng của sự phủ định trong các nội hàm của chúng.

Trường hợp nếu như điều gì đó tồn tại một cách tối hậu, tồn tại trong thực tại, hay tồn tại thật sự, thì nó không thể phụ thuộc vào các nhân và duyên, và v.v…; tuy nhiên, đó không phải là những gì mà sự tồn tại tối hậu mang ý nghĩa. Ví dụ như, mặc dù một cái ấm kéo theo trạng tính vô thường, nhưng sự vô thường không phải là ý nghĩa thích hợp của cái ấm; đúng hơn các ngươi phải nói rằng nó có nghĩa là một "vật dạng bầu tròn có khả năng thực hiện chức năng giữ nước trong đó".

Tương tự như vậy, nếu điều gì tồn tại một cách tối hậu, v.v…, nó sẽ phải là một pháp không có thành phần; tuy nhiên, ở đây trong Trung Quán chúng ta không đề xuất "pháp không có thành phần" là đối tượng căn bản của sự phủ định. Vì các pháp không có thành phần đơn thuần được gán đặt từ tầm nhìn đặc trưng của những người ủng hộ các tôn chỉ triết lý, nên những ý niệm như vậy không là nguyên nhân căn bản trói buộc những chúng sinh trong luân hồi. Hơn nữa, ngay cả nếu các ngươi xác định rằng các pháp không có thành phần ấy thiếu vắng tự tính và rồi thiền

lên điều đó, thì việc này sẽ không hề chống lại được quan niệm vô minh vốn vận hành từ vô thủy. Do đó, ngay cả hiểu biết tối ưu và trực tiếp về điều đó sẽ không {giúp} vượt qua được những phiền não bẩm sinh.

Vì vậy, khi tiến hành những xác định triết học, hãy làm thao tác chính của các ngươi là xác định rằng một đối tượng được quan niệm bởi vô minh bẩm sinh thì không tồn tại. Dựa vào điều đó, hãy bác bỏ các đối tượng do những quan điểm sai lạc nắm bắt. [645] Nếu các ngươi không hiểu điều này, và thất bại trong việc nhổ tận gốc quan điểm của vô minh bẩm sinh, thì khi các ngươi bác bỏ một tự ngã cá nhân {tức là nhân vô ngã}, các ngươi sẽ chỉ bác bỏ một tự ngã vốn vĩnh cửu, đơn nhất và độc lập. Khi các ngươi bác bỏ một tự ngã khách quan {tức là pháp vô ngã}, các ngươi sẽ chỉ bác bỏ những pháp được gán đặt bởi những người ủng hộ các tôn chỉ triết lý – chẳng hạn như các đối tượng là những hạt tử không có thành phần, và các khoảnh khắc không có thành phần của kinh nghiệm, hay một nền móng tự nhiên (*pradhāna*) với ba *guṇa* ("các cơ chế") được khẳng định bởi các nhà Số Luận[1]. Điều này hoàn toàn không thích đáng. Nếu các ngươi suy nghĩ khác đi, thì khi tiến hành những xác định triết học, các ngươi sẽ không xác lập được điều gì vượt hơn sự vô ngã nông cạn này. Vì những xác quyết triết học được tạo ra nhằm những mục tiêu về thiền, nên khi thiền các ngươi chỉ sẽ

[1]Trường phái Số Luận (skt. Sāṃkhya) một trong 6 trường phái triết học chính cổ Ấn-độ. Đây là trường phái tin tưởng nhị nguyên và vô thần. Chủ thuyết Số Luận xem vũ trụ gồm hai thực thể: vật chất (skt. Prakriti - là nguyên nhân cho sự hiển thị của thế giới vật chất) và ý thức (skt. Puruṣa - tự ngã siêu việt, thanh tịnh, độc lập, tuyệt đối, bất khả nghĩ bàn). Vì prakirti là nguyên lý đầu tiên của vũ trụ nên được gọi là pradhāna. Đây là nguyên lý vô thức không thông tuệ (thuần vật chất). Nó bao gồm 3 tính năng nền tảng gọi là các guṇa (sự phân chia, phân loại cơ chế): (1) Sattva (mịn, nhẹ, thanh cao, phúc lạc), (2) Rajas (vận động, hành vi, hứng khởi, đau khổ) và (3) Tamas (thô lậu, nặng nề, ngăn trở). Samkhya. Wikipedia. Truy cập 07/24/2012. <http://en.wikipedia.org/wiki/Samkhya>

phải thiền về điều này. Do đó, ngay cả nếu các ngươi thực thi một đặc tính vô ngã như thế trong thiền và hoàn thành việc tu dưỡng của các ngươi về nó, thì sẽ không mang đến kết quả gì từ nó. Sẽ cực kỳ vô lý khi khẳng định rằng các ngươi có thể vượt qua những phiền não bẩm sinh bằng việc thấy biết sự không tồn tại của hai tự ngã vốn được gán đặt bởi những quan điểm sai lạc nắm bắt.[1] Tác phẩm *Nhập Trung Quán Luận* của Nguyệt Xứng nói rằng:[2]

> Khi hiểu biết vô ngã, một số người loại trừ được một tự ngã vĩnh cửu,
> Nhưng chúng tôi không xem điều này là cơ sở của ý niệm về "tôi".
> Do đó thật ngạc nhiên khi khẳng định rằng hiểu biết về vô ngã này
> Xóa bỏ và nhổ tận gốc rễ quan điểm về tự ngã.

Ngoài ra, *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói:[3]

> Hãy làm sáng tỏ điểm này, tức sự không liên quan của những điều như thế đối với các phiền não bẩm sinh, bằng một ví dụ:
>
> > Ai đó thấy con rắn sống trên bức tường ngôi nhà của mình.
> > Để làm dịu nỗi lo, một ai đó nói rằng: "Chẳng có voi ở đây".
> > Chao ôi, thật tức cười cho những người khác
> > Khi nghĩ rằng lời kia sẽ xua tan nỗi sợ con rắn.

---

[1]BA401 "Hai tự ngã" là tự ngã về nhân ngã hay pháp ngã.
[2]BA402 MAV: 6.140, La Vallee Poussin 1970b: 264.2-5; P5262:104.3.4-5.
[3]BA403 MAVbh ở MAV: 6.141, La Valine Poussin 1970b: 264.9-14; P5263: 145.3.8-145.4.1. MAV: 6.141 được tìm thấy trong *Subhasita-samgraha* (*"Hùng Biện Tập Luận"*) do Cecil Bendall biên tập (1903 và 1904) và Wayman trích dẫn (1978:464 n. 183).

Nguyệt Xứng nói đến nhân vô ngã, nhưng điều này tương tự đối với sự pháp vô ngã; ngài đã có thể thêm vào:

> Khi thấy biết vô ngã, một số người loại trừ được một quan điểm nắm bắt về tự ngã,
> Nhưng chúng tôi không xem điều này là cơ sở của vô minh.
> Do đó thật ngạc nhiên khi khẳng định rằng hiểu biết vô ngã này
> Xóa bỏ và nhổ tận gốc rễ vô minh. [646]

Vấn: Trong tuyên thuyết của Long Thọ trình bày ở trên,[1] ngài nói rằng những đặc điểm xác định của một "bản chất" không phải được thêu dệt và không phụ thuộc vào điều gì khác. Có phải ngài đang nói theo giả thuyết hay đang nói theo một bản chất như thế có tồn tại?

Đáp: Đức Phật thừa nhận một "bản chất", bằng cách nói rằng: "Đây là thực tại của các pháp".[2] Điều đó không hề thêu dệt và không phụ thuộc vào điều gì khác. Tác phẩm *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng xác lập rằng nó tồn tại, bằng cách trích dẫn một nguồn kinh điển:[3]

> Liệu có một bản chất mang những đặc tính như thế theo như đại sư Long Thọ khẳng định hay không? Vâng, đó là "thực tại" của điều mà đức Thế Tôn đã tuyên thuyết rộng rãi, ngài nói rằng: "Cho dù *Như Lai* có xuất hiện hay không, thì thực

---

[1] LRCM: 643.

[2] BA405 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan:* 394.4) tuyên thuyết rằng điều này được tìm thấy trong Bát-nhã Ba-la-mật-đa Kinh. Nó được tìm thấy trong *Dasa-bhumika-sutra* (*Thập Địa Kinh*) (Wayman 1978: 464 n. 186).

[3] BA406 MAVbh, La Valine Poussin 1970b: 305.19-306.12; P5263:151.2.3-7.

tại của các pháp vẫn lưu lại đó”.[1] “Thực tại” này là gì? Đó là bản chất của các pháp chẳng hạn như những con mắt này. Và, bản chất của chúng là gì? Đó là điều mà trong chúng vốn không có thứ gì được thêu dệt hay phụ thuộc vào điều nào khác; đó là sự nhận diện của chúng như được biết bởi tri kiến thoát ngoài sự hư hoại của vô minh. Điều đó tồn tại hay không? Nếu nó không tồn tại, thì các vị bồ-tát sẽ tu tập con đường của những Ba-la-mật nhằm mục đích gì? Vì sao các vị bồ-tát sẽ trải qua hàng trăm sự gian khổ để hiểu biết thực tại?

Vấn: Thế trước đây Ngài không tranh luận rằng tất cả các hiện tượng thiếu vắng tự tính sao?

Đáp: Thậm chí các hiện tượng vốn không là những lập kiến tinh thần nội tại cũng thiếu vắng ngay cả một hạt tử của bản chất nền tảng hay tự tính. Chẳng lẽ chúng tôi chưa đưa ra câu trả lời này vài lần rồi sao? Do đó, có gì cần thiết để đề cập đến những hiện tượng khác về một bản chất như thế? Ngay cả thực tại, là sự thật tối hậu, cũng không hề có tự tính. Vì tác phẩm *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng nói rằng:[2]

> “Bản chất cuối cùng” là thực thể nền tảng không thêu dệt vốn không tránh khỏi hiện diện trong lửa ở quá khứ, hiện tại, và tương lai; [647] nó không phải là việc xảy ra sau này của điều gì vốn không có mặt ở đó trước đó; nó không phụ thuộc vào các nhân và duyên như sức nóng của nước, hay ở đây và ở kia, hay dài và ngắn. Liệu lửa có một bản chất như thế không? Nó không có bản chất ấy một cách nền tảng và cũng không thiếu vắng điều đó một cách nền tảng. Tuy nhiên, để tránh gây hoang mang cho những người nghe, ta cụ thể hóa nó và nói rằng: “Nó tồn tại một cách thường tục”.

---

[1] BA407 Wayman 1978: 464 n. 185 nói điều này trong *Thập Địa Kinh.*

[2] BA408 PPs: 263.5-264.4, ở MMK: 15.2; P5260: 42.5.6-43.1.1.

Vì vậy Nguyệt Xứng bác bỏ quan điểm rằng bản chất này tồn tại một cách nền tảng; ngài nói rằng nó tồn tại một cách thường tục.

Phản biện: Ngài {Nguyệt Xứng} không khẳng định nó tồn tại, bởi ngài nói rằng ngài cụ thể hóa nó nhằm tránh gây hoang mang cho các thính giả.

Đáp: Điều đó không hợp lý. Ngài cũng đề cập đến các hiện tượng khác, đã gán đặt chúng với lý do tương tự ấy. Do vậy nếu bản chất cuối cùng không tồn tại, thì những hiện tượng khác đó cũng sẽ không tồn tại. Như trích dẫn từ trước, Nguyệt Xứng chứng minh rằng bản chất cuối cùng tồn tại, bằng cách lập luận rằng nếu nó không tồn tại, thì điều sẽ theo sau một cách vô lý là đạo đức thanh tịnh trở nên vô nghĩa. Vả lại, tác phẩm *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói rằng:[1]

> Không chỉ đại sư Long Thọ khẳng định bản chất này, mà những người khác cũng có thể được làm khiến cho chấp nhận điều đó. Vì vậy ngài thừa nhận bản chất này như được xác lập cho cả hai bên trong cuộc tranh luận.

Nếu điều đó khác đi, thì các ngươi sẽ phải cho rằng trong Trung Quán, không thể đạt được giải thoát. Điều này là vì (1) Nguyệt Xứng nói rằng đạt đến Niết-bàn nghĩa là cảm nhận được Niết-bàn, và ngài nói rằng Niết-bàn được xem là một sự diệt độ thật và những sự diệt độ thật là những chân lý tối hậu; và (2) những chân lý tối hậu sẽ không tồn tại. Trong tác phẩm *Lục Thập Tụng Như Lý Luận Thích* của ngài, Nguyệt Xứng bỏ công sức chứng minh rằng khi các ngươi đạt đến Niết-bàn, thì các ngươi phải cảm nhận được chân lý tối hậu của sự diệt độ. [648]

---

[1] BA409 MAVbh ở MAV: 182, La Vallee Poussin 1970b: 308.6-9; P5263:151.4.1-2.

Theo đó, các pháp cấu hợp chẳng hạn như những con mắt không phải là những bản chất trong ý nghĩa của trạng thái tồn tại một cách nền tảng, mà chúng cũng không phải là những bản chất khi thực tại được thừa nhận như là bản chất cuối cùng. Vì vậy chúng không thuộc loại bản chất nào. Các chân lý tối hậu là những bản chất khi thực tại được thừa nhận là bản chất cuối cùng, nhưng điều xác lập chúng như là những bản chất như thế chính là việc chúng không được thêu dệt và không phụ thuộc vào điều gì khác. Chúng không hề tồn tại như những bản chất theo ý nghĩa đang tồn tại một cách nền tảng. Do vậy, chúng chỉ đơn thuần tồn tại một cách thường tục.

"Được thêu dệt" nghĩa là "được sinh khởi" theo ý nghĩa một việc mới xảy ra của điều gì đó vốn không tồn tại trước đây; "phụ thuộc vào điều gì khác" nghĩa là phụ thuộc vào các nhân và duyên.

Vì các sắc tướng và v.v… không thuộc loại bản chất nào, nên khi các ngươi đề cập việc tu dưỡng đạo pháp để quán sát bản chất cuối cùng, thì "bản chất" có ý nghĩa của thực tại. Do đó, Nguyệt Xứng nói rằng đạo đức thanh tịnh không vô nghĩa. Hơn nữa, ngài giải thích việc ngài hoàn toàn thiếu vắng một khẳng định rằng các hiện tượng mang một bản chất trong ý nghĩa về sự tồn tại nền tảng không mâu thuẫn với khẳng định bổ sung của ngài về một bản chất cuối cùng.[1] *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói rằng:[2]

> *Phản biện:* Chao ôi, hoàn toàn sai lầm rồi! Ngài không hề khẳng định các pháp thật, mà còn tiện thể khẳng định một bản chất vốn không được thêu dệt và không phụ thuộc vào điều gì khác. Ngài đang nói những điều trái ngược rành rành.

---

[1]BA410 'Jam-dbyangs-bzhad-pa {*mChan:* 400.1) chú giải *glo bur* ("bổ sung") với *tha snyad du* ("một cách thường tục").

[2]BA411 MAVbh, La Vallee Poussin 1970b: 307.9-308.5; P5263:151.3.4-151.4.1.

Đáp: Khi nói điều này, các ngươi bỏ lỡ một điểm trong *Căn Bản Trung Quán Luận.* Đây là ý nghĩa của nó: Nếu những con mắt và tương tự – các duyên khởi vốn hiển nhiên trước mặt những chúng sinh ngây ngô thông thường – là bản chất của chính chúng, thì đạo đức thanh tịnh sẽ vô nghĩa bởi vì ngay cả những thức không chính xác cũng có thể hiểu biết bản chất đó. Vì chúng không phải là bản chất của chính mình, nên đạo đức thanh tịnh nhằm quán sát bản chất có một mục tiêu. Hơn nữa, ta nói rằng bản chất này, khi được so sánh với các Tục Đế, là *không thêu dệt* và không phụ thuộc vào điều gì khác. [649] Chỉ điều gì mà các chúng sinh ngây ngô thông thường không nhận thấy thì mới thích hợp là bản chất. Do đó, điều tối hậu không phải là một pháp hay một phi pháp; *bởi bản chất*, nên chúng đơn giản là sự an lành.

Ở đây "pháp" và "phi pháp" đề cập đến sự tồn tại nền tảng và sự hoàn toàn không tồn tại, như giải thích bên trên trong phần thuyết về nhị nguyên.[1]

Giờ đây khi các ngươi là một chúng sinh thông thường xác định rằng các hiện tượng thiếu vắng ngay cả một hạt tử của bản chất nền tảng hay tự tính, thì các ngươi nhận thấy rằng tính Không – tính Không của tự tính – là một thuộc tính của các hiện tượng, chẳng hạn như sắc tướng, vốn đóng vai trò là những nền móng của tính Không. Do vậy, không có gì mâu thuẫn khi cả những nền móng và thuộc tính là các đối tượng của một tâm thức đơn nhất. Vì các ngươi không ngưng sự trình hiện nhị nguyên, nên tính Không là một danh định hơn là một sự thật tối hậu thực sự.

Bằng cách tập cho bản thân các ngươi quen với quan điểm ấy vốn hiểu biết sự vắng mặt của tự tính, các ngươi sẽ hiểu biết nó thông qua việc cảm nhận nó. Đối với một thức như vậy, tất cả *những trình hiện sai lạc đều ngừng lại*. Sự trình hiện sai lạc ở đây nghĩa là sự trình hiện của tồn tại tự tính ở nơi vốn không có sự tồn tại tự tính. Do đó, vì thức trực tiếp cảm nhận rằng thực tại

[1] BA412 LRCM: 594-596.

không cảm nhận được những nền móng chẳng hạn như các sắc tướng, nên cả thực tại và những nền móng của nó đều không tồn tại từ tầm nhìn của tâm thức đó. Vì vậy, tính Không và các sắc tướng, v.v… phải được thừa nhận như là thực tại và những nền móng từ tầm nhìn của tâm thức khác nào đó, một tâm thức thường tục.
Do sự việc này như thế, nên một chân lý tối hậu {Chân Đế} được thừa nhận, cùng với việc ngưng nghỉ của tất cả các diễn tưởng về sự tồn tại nền tảng, ở nơi cũng có sự dừng lại hoàn toàn tất cả các diễn tưởng về những trình hiện sai lạc, là những trình hiện về tồn tại tự tính ở nơi vốn không có {sự tồn tại tự tính này}. Do đó, trong khi chúng tôi khẳng định một bản chất cuối cùng, thì làm sao chúng tôi có thể bị buộc phải chấp nhận một bản chất tồn tại một cách nền tảng được? Tác phẩm *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng nói rằng:[1]

> Bị dẫn dắt bởi sự hư hoại của vô minh, những chúng sinh thông thường cảm nhận một khía cạnh nào đó trong các pháp. Vì những thánh giả được giải thoát khỏi sự hư hoại của vô minh không thấy khía cạnh sai sót ấy, nên có điều gì khác đóng vai trò là đối tượng của họ. Chính thực thể ấy được thừa nhận là bản chất cuối cùng của các pháp đó.

Ngoài ra:[2] [650]

> Việc thiếu vắng sự sinh khởi tồn tại một cách tự tính của các pháp không phải là bất cứ điều gì. Do vậy, vì đây chỉ là một phi pháp, nên nó không có nền tảng. Do đó, nó không phải là tự tính của các pháp.

Một số người [Tây Tạng] không thừa nhận chân lý tối hậu là sự loại trừ hoàn toàn các diễn tưởng về những đối tượng của sự phủ

---

[1] BA413 PPs: 265.3-4, ở MMK: 15.2; P5260:43.1.6-7.
[2] BA414 P5260:43.1.8-43.2.1.

nhận, ví dụ như hai bản ngã. Thay vì vậy họ cho rằng, vì đối tượng của một tâm thức vốn hiểu biết không sai lạc về cách thức các pháp tồn tại, nên điều tối hậu trình hiện tồn tại dưới sức mạnh của chính nó – như những pháp chẳng hạn màu xanh và vàng trình hiện trước một tâm thức thông thường. Xác quyết rằng nó tồn tại theo cách ấy chính là cái nhìn hiểu biết thâm diệu. Họ cũng khẳng định rằng có một lỗi sơ suất liên quan đến *chánh kiến để đánh giá các hiện tượng bên ngoài và bên trong* – những cơ sở liên quan đến việc chúng sinh bám chấp vào hai tự ngã – là thiếu vắng sự tồn tại tự tính.

Những xác quyết này đứng ngoài nội hàm của tất cả kinh điển, Tiểu Thừa và Đại Thừa. Họ chấp nhận là cần ngừng quan điểm về tự ngã, căn nguyên trói buộc mọi chúng sinh trong luân hồi. Sau đó họ khẳng định rằng các ngươi đừng dừng quan điểm về tự ngã qua việc hiểu ra rằng không có sự tồn tại tự tính trong những nền móng mà nó nắm bắt như là một tự ngã; mà đúng hơn là, các ngươi hãy dừng nó qua việc hiểu biết một số hiện tượng khác không liên quan như là thật hữu. Điều này chẳng khác chi với viễn cảnh như sau: Giả sử không có rắn ở phía đông, nhưng ai đó nghĩ rằng có rắn và cảm thấy khiếp sợ. Các ngươi *nói với* người đang đau khổ đó rằng: "Ngươi không thể dừng ý niệm của ngươi về việc có một con rắn bằng suy nghĩ: 'Không hề có rắn ở phía đông đâu'. Mà đúng hơn ngươi nên nghĩ rằng: 'Có một cái cây ở phía tây'. Điều đó sẽ ngăn chặn ý niệm của ngươi rằng có một con rắn và sẽ kết thúc nỗi đau khổ của ngươi".

Do vậy, các ngươi vốn ước mong điều tốt đẹp cho bản thân thì nên tránh xa những tà kiến như thế. Các ngươi nên thực hiện phương tiện để nhổ tận gốc cách thức mà vô minh nắm bắt các pháp, vô minh này là căn nguyên của tất cả những điều trói buộc các ngươi và làm các ngươi suy yếu trong luân hồi. Về phương tiện này, những tác phẩm của người cha, thánh giả Long Thọ, và đứa con tinh thần của ngài là Thánh Thiên đã trình bày rõ ràng trong những tạng luận quảng đại xây dựng nên tri kiến thâm diệu và chắc chắn của những kinh điển liễu nghĩa và trình bày

làm thế nào để ý nghĩa của những kinh điển này không thể bị diễn giải khác đi.[1] [651] Bằng cách nương tựa vào những tác phẩm này của Long Thọ và Thánh Thiên, hãy băng qua bờ bên kia của đại dương luân hồi.

Để tránh sự lầm lạc khi tiếp cận quan điểm của Trung Quán, thì việc bác bỏ những ý niệm sai lầm về đối tượng của sự phủ định là điều cốt yếu nhất. Vì lý do đó, ta đã trình bày một giải thích mở rộng.

---

[1]BA415 Trong "những tạng luận" của Trung Quán (*dbu ma rigs tshogs*) xem ghi chú 248 ở trên đến LRCM: 570.

Chương 17: Đối Tượng bị Phủ Định Thật Sự

(c)) Cách thức hệ thống của chúng tôi nhận diện đối tượng của sự phủ định

(1)) Sự nhận diện thật sự của đối tượng bị phủ định

(2)) Khi nào để thêm vào các đặc tính cho các đối tượng khác của sự phủ định

(3)) Có nên thêm vào đặc tính "tối hậu" cho đối tượng bị phủ định

———————ॐ———————

(c)) Cách thức hệ thống của chúng tôi nhận diện đối tượng của sự phủ định

Ở đây có 3 phần:

1. Sự nhận diện thật sự của đối tượng bị phủ định
2. Khi nào để thêm vào các đặc tính cho các đối tượng khác của sự phủ định
3. Có nên thêm vào đặc tính "tối hậu" cho đối tượng bị phủ định

(1)) Sự nhận diện thật sự của đối tượng bị phủ định

Nói chung, đối với các đối tượng của sự phủ định, có những đối tượng bị phủ nhận bởi đạo pháp và có những đối tượng bị phủ nhận bởi lập luận. Với loại phủ nhận đầu, *Trung Biên Phân Biệt Luận* {*Madhyāntavibhāga-śāstra*} của Di-lặc nói rằng:[1]

> Có các giáo pháp về phiền não chướng {(tib. ཉོན་མོང་པའི་ སྒྲིབ་པ)}
> Và về sở tri chướng {(tib. ཤེས་ བྱའི་ སྒྲིབ་པ)}

[1]BA416 *Madhyānta-vibhāga* 2.17, Lindtner 1982: 85; P5522: 20.2.6-7.

Chúng tôi cho rằng tất cả những chướng ngại đều thuộc trong số trên,
Và khi chúng đã đi khỏi, ngươi được giải thoát.

Như vậy, có phiền não chướng {các ngăn che do phiền não} và sở tri chướng {các ngăn che do nhận thức}. Những đối tượng của phủ định này xảy ra trong số các đối tượng về tri kiến {sở tri}, vì, nếu chúng không tồn tại, thì tất cả chúng sinh thị hiện sẽ thoát khỏi luân hồi mà không cần gắng sức.
Đối với các đối tượng bị phủ nhận bởi lý lẽ, *Hồi Tránh Luận* của Long Thọ ghi:[1]

Có người nghĩ rằng một hóa thân
Của người phụ nữ là một phụ nữ.
Hóa thân khác ngừng quan niệm sai này lại
Điều này là như thế.

Trong *Hồi Tránh Luận Thích,* ngài nói: [2]

Một phụ nữ hóa thân ra một số thân là sự trống rỗng về bản chất của trạng thái một người phụ nữ, nhưng một người khác nghĩ sai lầm rằng, "Đây là người phụ nữ một cách tối hậu". Vì vậy, dựa trên quan niệm sai đó, tham chấp phát sinh. Như Lai hoặc một Thanh Văn của Đức Như Lai thị hiện ra một hóa thân khác, và do đó làm ngưng lại quan niệm sai lầm của người đó.

Tương tự, ngôn từ của ta, vốn trống rỗng giống như một hiện thân, làm ngừng lại bất kỳ sự nắm bắt rằng pháp bất kỳ tồn tại một cách tự tính. Tất cả các pháp, như người phụ nữ thị hiện, trống rỗng và không tồn tại một cách tự tính [652]

---

[1]BA417 W: 27; P5228:14.5.8. Cũng trong, Johnston và Kunst 1990: 59-60.
[2]BA418 , P5232: 60.4.1-4. Cũng trong, Johnston và Kunst 1990: 59-60.

Vì thế, ngài nói về {1} các quan niệm sai lầm như là các đối tượng của sự phủ định, và ngài cũng xem {2} bản chất cố hữu mà chúng nắm bắt như là một đối tượng của sự phủ định, tạo nên hai loại đối tượng bị phủ định. Tuy nhiên, đối tượng chính của sự phủ định là điều thứ nhì {tức bản chất cố hữu mà quan niệm sai lầm nắm bắt}. Vì, để ngăn chặn một thức không chính xác, trước tiên ngươi phải bác bỏ đối tượng mà thức đó nắm bắt. Ví dụ, duyên khởi bác bỏ sự tồn tại nền tảng hay tự tính của người và hiện tượng {nhân ngã và pháp ngã}.

Đối tượng thứ nhì này của sự phủ định không thể là một trong những đối tượng của tri kiến bởi vì, nếu nó đã tồn tại, thì nó không thể bị bác bỏ. Tuy nhiên, có các gán đặt sai lạc thêm vào vốn nắm bắt nó như tồn tại, vì vậy ngươi phải bác bỏ điều đó. Bác bỏ này *không giống* như việc phá hủy một cái ấm bằng một cái búa; mà đúng hơn, nó là một vấn đề của việc phát triển tri kiến chắc chắn vốn nhận biết sự không tồn tại như là không tồn tại. Khi ngươi phát triển tri kiến chắc chắn rằng điều đó không tồn tại, thức sai lạc nắm bắt nó như là tồn tại sẽ ngừng lại.

Tương tự như vậy, sử dụng lý lẽ để xác lập một pháp nào đó không phải là một vấn đề của việc mới xác lập một pháp nào đó không tồn tại từ trước, như một hạt giống sinh khởi một cây giống. Mà đúng hơn, nó là sự phát triển của tri kiến chắc chắn nhận biết một hiện tượng như nó là. *Hồi Tránh Luận* của Long Thọ nói:[1]

> Xác lập sự phủ định
> Về những gì vốn không tồn tại, ngay cả không cần ngôn từ, để làm gì?
> Để trả lời điều đó, các ngôn từ "không tồn tại"
> Tạo nên việc hiểu biết; họ không loại trừ.

Trong chú giải của mình, Long Thọ nói:[2]

---

[1]BA419 W: 64; P5228:15.4.3.

[2]BA420 Wv, P5232:63.4.8-63.5.7. Cũng trong, Johnston và Kunst 1990:132.

Nghi vấn: Nếu Ngài đang xác lập sự phủ định về một pháp nào đó vốn không tồn tại ngay cả khi không có ngôn từ, không nói bất cứ điều gì, thì ngôn từ của Ngài: "Tất cả các pháp đều thiếu vắng tự tính" được dùng để làm gì?

Đáp: Ngôn từ: "Tất cả các pháp đều thiếu vắng tự tính", không phải là nguyên nhân khiến cho các pháp thiếu vắng bản chất cố hữu, nhưng trong việc {thật sự} vắng mặt bản chất cố hữu, thì ngôn từ đó giúp cho {chúng ta} hiểu được rằng mọi thứ không có bản chất cố hữu.
Ví dụ, mặc dù Đề-bà-đạt-đa không ở trong nhà, nhưng ai đó nói: "Đề-bà-đạt-đa ở trong nhà". Một người nào khác, để chỉ ra rằng Đề-bà-đạt-đa là không có trong đó bèn nói: "Đề-bà-đạt-đa không có ở đó". [653] Những lời đó không là nguyên nhân khiến Đề-bà-đạt-đa không có trong nhà, nhưng đơn thuần chỉ ra rằng Đề-bà-đạt-đa không phải ở trong nhà. Tương tự như vậy, ngôn từ: "Các pháp đều thiếu vắng tự tính" không là nguyên nhân khiến các pháp thiếu vắng tự tính. Tất cả các pháp đều thiếu vắng tự tính, tựa như quái vật trong một ảo tưởng phù thủy. Tuy nhiên, các chúng sinh non dạ bị bối rối về sự vắng mặt nền tảng thật trong tất cả các pháp, nên chúng tôi làm cho họ hiểu rằng không có bản chất nội tại trong các pháp mà họ, vốn bối rối bởi vô minh, thật chất hóa {các pháp} như là có tự tính. Vì vậy, những gì ngươi đã nói – rằng nếu không có bản chất nội tại, thì ngôn từ: "thiếu vắng tự tính", được dùng để làm gì bởi vì các pháp sẽ được xác lập như không có tự tính mà thậm chí không cần bất kỳ ngôn từ nào, không cần nói điều gì – thì không hợp lý.

Ngươi nên hiểu điều này phù hợp với tuyên bố rất rõ ràng trên.
Một số cho rằng việc tiến hành các phân tích luận lý mở rộng cần thiết cho các bác bỏ và chứng minh chỉ là để tạo lắt léo các lời lẽ thường tục, vì tất cả các hiện tượng đều Thiếu vắng hoàn toàn phản bác và chứng minh, trong đó, nếu một điều gì đó tồn

tại, thì nó không thể bị bác bỏ, và, nếu nó không tồn tại, thì nó không cần phải bị bác bỏ. Đây là một tập hợp vô nghĩa của những mâu thuẫn, không chỉ ra được sự thấy biết chung về cách thức lý lẽ xác lập và phủ nhận các pháp mà cũng không chỉ ra sự thấy biết chung về con đường xác lập và phủ nhận các pháp như thế nào. Vì ngươi cho rằng sự phản bác và chứng minh không nên được thực hiện, trong khi tự chính các *ngươi lại đang bác bỏ việc sử dụng của đối phương của mình*[1] về phân tích có liên quan đến việc bác bỏ và chứng minh, bằng cách trích dẫn như là lý do của ngươi: "Nếu một pháp nào đó tồn tại, thì nó không thể bị bác bỏ, và nếu nó không không tồn tại, thì nó không cần phải bị bác bỏ". Hơn nữa, lý do đã tuyên thuyết của ngươi không là một sự bác bỏ thích hợp lên một đối phương vốn là người cho rằng thật là cần thiết để tiến hành sự bác bỏ và chứng minh bởi vì theo ngươi, nếu một điều gì đó tồn tại, thì nó không thể bị bác bỏ, và nếu nó không tồn tại, thì nó không cần bị bác bỏ .

Chúng tôi thực hiện các bác bỏ với lập luận tuyệt vời nhằm ngăn chận những quan niệm sai lầm và không chính xác; chứng minh bằng lý luận là một kỹ năng cho việc phát triển tri kiến chắc chắn và chính xác. [654] Vì vậy, những người muốn ngăn chận các thấy biết không chính xác khác nhau và phát triển các sự tỉnh thức chính xác khác nhau nên theo đuổi các tạng luận bởi các tác giả như Long Thọ và nên phát triển các tâm thức có tri kiến chính xác và chắc chắn về việc bác bỏ và chứng minh.

---

[1]Tự bản thân mệnh đề: "Một số cho rằng việc tiến hành các phân tích luận lý mở rộng cần thiết cho *các bác bỏ và chứng minh chỉ là để tạo lắt léo các lời lẽ thường tục*, vì tất cả các hiện tượng đều thiếu vắng hoàn toàn phản bác và chứng minh, trong đó, nếu một điều gì đó tồn tại, thì nó không thể bị bác bỏ, và, nếu nó không tồn tại, thì nó không cần phải bị bác bỏ" đã được dùng làm *một bác bỏ* lập luận của chính mệnh đề này (tại sao phải lên tiếng bác bỏ luận điểm Trung Quán khi đã cho rằng nó không cần thiết để lên tiếng?) nên nó tự mâu thuẫn.

Vấn: Nếu như ngài nói, phản bác bằng phương tiện lập luận được thực hiện để phát triển kiến thức chính xác và chắc chắn bằng cách xóa bỏ các quá trình nhận thức không chính xác, thì lý luận sẽ hủy bỏ một đối tượng được nắm bắt bởi một loại nhất định của tâm thức. Tâm đó là gì?

Đáp: Nói chung, có vô lượng các thức định danh nắm bắt đối tượng của sự phủ định; tuy nhiên, ngươi nên cẩn thận nhận diện thức định danh không chính xác vốn là gốc rễ của tất cả các sai lạc và khiếm khuyết và ngươi nên nhổ tận gốc đối tượng ám chỉ của nó. Vì, nếu điều đó bị ngừng lại, thì tất cả lỗi lầm và khiếm khuyết sẽ được ngưng lại.

Hơn nữa, các phương thuốc chữa được đề ra trong kinh điển cho các phiền não khác, chẳng hạn như tham chấp, trị được một phần của các phiền não, ; trong khi các phương thuốc được đề ra cho vô minh thì chữa trị được tất cả phiền não. Vì vậy, vô minh là cơ sở của tất cả các sai lạc và khiếm khuyết. *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng nói:[1]

> Giáo pháp của chư Phật trong các bộ kinh điển và v.v… được dựa trên Nhị Đế.
> Trong chín loại các kinh luận này tuyên thuyết một cách đúng đắn các phương thuốc trị to tát vốn tùy duyên ứng xử thế gian
> Trong đó, có phương thuốc được nói là để loại bỏ tham chấp thì không dập tắt được thù địch,
> Có phương thuốc được cho là để loại bỏ sự thù địch thì không dập tắt được tham chấp,
> Và khi phương thuốc được cho là dập tắt ngã mạn và v.v… thì không khắc phục những ô nhiễm khác.

[1]BA421 P5260:91.5.3-6. Trong đoạn này bằng Phạn ngữ, không có trong La Valine Poussin's edition of the *Prasanna-padS, xem* Wayman 1978: 465 n. 201.

> Vì vậy chúng thật không đem hiệu quả to tát, và những kinh văn không mang ý nghĩa quảng đại.
> Những lời dạy nào nói là để dập tắt ảo tưởng sẽ vượt qua tất cả phiền não;
> Đấng Chiến Thắng đã thuyết rằng tất cả các phiền não đều dựa trên ảo tưởng.

Ảo tưởng giống như điều chi? Đó là vô minh, trong bối cảnh này là một nhận biết vốn gán đặt thêm tự tính một cách sai lầm; nó nắm bắt các hiện tượng bên trong và bên ngoài như là đang tồn tại bằng tự tính riêng của chúng. [655] *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói:[1]

> Người ta nói rằng một ai đó trở nên tham chấp vào các sự vật bởi năng lực của một việc hiểu lầm phiền não, một thức vốn gán đặt thêm một nền tảng của sự vật, và rằng một người ngưng luân hồi qua việc ngưng hoàn toàn các pháp vốn đóng vai trò như là hạt giống cho tiến trình của luân hồi. Để chỉ ra điều này, *Tứ Bách Kệ Tụng* cho biết:
>
>> Hạt giống của tồn tại thế gian là một thức;
>> Các đối tượng là phạm vi nó hoạt dụng.
>> Khi ngươi thấy các đối tượng thiếu tự ngã,
>> Ngươi đã phủ nhận hạt giống của tồn tại thế gian
>
> Do đó, Thánh Thiên cho rằng bằng cách nhìn thấy các đối tượng là thiếu vắng bản chất cố hữu, ngươi hoàn toàn ngăn chận hạt giống của luân hồi, ý thức gây ra tham chấp. Điều này ngưng luân hồi cho các Thanh Văn, Bích Chi Phật và Bồ-tát đã đạt đến trì nhẫn đối với giáo pháp về vô sinh.

Điều này cũng được gọi là một quan niệm về sự thật hữu. Thánh Thiên trong *Tứ Bách Kệ Tụng* nói:

---

[1] BA422 Cṣt dẫn Cś 14.25, P5266: 270.5.7-271.1.3.

Cũng như xúc giác tràn ngập khắp thân ta,
Ảo tưởng bao trùm trong tất cả phiền não.
Cho nên, qua cách tiêu diệt đi ảo tưởng
Ngươi sẽ dẹp tan tất cả mọi ưu phiền.

Bình luận về câu kệ này, Nguyệt Xứng trong *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* dạy:[1]

> Bởi vì sự nhầm lẫn đem đến từ ý nghĩ rằng các pháp thật sự tồn tại như chúng trình hiện, nên ảo tưởng hoạt hóa gán đặt thêm một bản chất của sự thật hữu lên các pháp.

Nghi vấn: Như Ngài nói, nếu vô minh là gốc rễ của luân hồi, thì sẽ là không chính xác khi Nguyệt Xứng giải thích trong *Nhập Trung Luận* và *Minh Cú Luận* rằng quan điểm về các hoại uẩn như là "Ta" và "của ta" là gốc rễ của luân hồi. Vì, không thể có hai nguyên nhân chính yếu cho luân hồi.

Đáp: Trong phần cho người có khả năng trung bình, ta đã giải thích những gì các bậc thầy khác nói về làm thế nào để khẳng định vô minh và quan điểm về các hoại uẩn.[2] Vì vậy, ở đây ta sẽ giải thích các khẳng định của đại sư Nguyệt Xứng. Các nhà Trung Quán khác xem xét quan niệm các pháp thật hữu là một sự ngăn che nhận thức; ngài khẳng định rằng quan niệm như vậy là vô minh và, hơn thế nữa, ngài khẳng định rằng nó là vô minh phiền não.
Vì, như trích dẫn ở trên,[3] *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* giải thích rằng quan niệm về sự thật hữu là phiền não. [656] Ngoài ra, *Nhập Trung Luận Thích* của ngài nói:[1]

---

[1]BA423 Cśṭ dẫn Cś: 6.10, P5266:220.1.5-6.
[2]BA424 Cf. LRCM: 235 {*Great Treatise* 2000: 300-01). Chỗ Tsongkhapa cho một sự giải thích Duy Thức về vô minh như là phân biệt và chấp trước quan điểm về các hoại uẩn.
[3]BA425 LRCM: 655 ở Cś: 14.25.

> Bởi vì điều này là nguyên nhân khiến chúng sinh bị nhầm lẫn trong quan điểm của họ về trạng thái thực tế của sự vật, nên nó là ảo tưởng; sự vô minh nhầm lẫn gán đặt thêm lên các pháp một nền tảng mà chúng vốn không có. Nó được cấu thành để ngăn chặn cảm nhận về bản chất của chúng. Nó là kẻ ngăn che.

Ngoài ra:[2]

> Vì vậy, Tục Đế được chấp nhận thông qua áp lực của vô minh phiền não vốn được bao gồm trong các yếu tố của luân hồi {tức Thập Nhị Nhân Duyên}.

Cho nên, bởi vì ngài giải thích rằng đó là yếu tố đầu tiên trong số mười hai yếu tố của duyên khởi, nên nó là một phiền não và không phải là một sự ngăn che nhận thức. Sự ngăn che nhận thức là gì? Điều này sẽ được giải thích bên dưới.[3]
Vì vậy, ngài giải thích rằng vô minh vốn là yếu tố đầu tiên trong số mười hai yếu tố là gốc rễ của luân hồi, và trong đó, ngài cũng giải thích rằng quan điểm về các hoại uẩn là gốc rễ của luân hồi. Vì vô minh là thể loại tổng quát và quan điểm về các hoại uẩn là một trường hợp cụ thể, nên không có mâu thuẫn.
Vô minh là đối nghịch của tri kiến, và điều này không nói đến tri kiến bất kỳ nào, mà nói đến trí huệ hiểu biết thực tại vốn là vô ngã. Ngược lại của điều đó {trí huệ hiểu biết thực tại vốn là vô ngã} không thể chỉ đơn giản là sự không tồn tại của trí huệ đó, cũng không thể chỉ đơn giản là một điều gì khác với trí huệ đó; do vậy, điều ngược lại đó chính là một khái niệm vốn tương đương với sự trái ngược của trí huệ đó. Đây là sự gán đặt thêm

---

[1]BA426 MAVbh ở MAV: 6.28, La Vallee Poussin 1970b: 107.5-8; P5263:123.5.8-124.1.1.

[2]BA427 MAVbh, La Vallee Poussin 1970b: 107.17-19; P5263:124.1.3-4.

[3]BA428 LRCM: 766-767. Về Thập Nhị Nhân Duyên, xem LRCM: 249-257 {*Great Treatise* 2000:315-25)..

về tự ngã. Có hai loại: sự gán đặt thêm về một tự ngã khách quan {pháp ngã} và sự gán đặt thêm về một tự ngã cá nhân {nhân ngã}. Do đó, cả hai quan niệm về một tự ngã cá nhân và quan niệm về một tự ngã khách quan là vô minh. Vì vậy, khi ngài chỉ ra rằng quan điểm về các hoại uẩn là gốc rễ của tất cả các phiền não khác, thì điều này không có nghĩa rằng vô minh không phải là gốc rễ {của phiền não}[1].

Ngoài ra, [*Bảo Hành Vương Chính Luận* của] Long Thọ nói:[2] "Chừng nào ngươi còn mang nhận thức về các uẩn, ngươi sẽ cưu mang chúng như là "cái Ta". Điều này có nghĩa vô minh vốn là sự nhầm lẫn về một tự ngã khách quan là nguyên nhân cho sự nhầm lẫn về một tự ngã cá nhân. [657] Vì điều này đặt các bộ phận nội bộ của vô minh trong mối quan hệ nhân-quả, nên nó không mâu thuẫn với giáo huấn rằng quan điểm về các hoại uẩn là gốc rễ của tất cả các phiền não nào khác với vô minh.

Nếu ngươi không hiểu cách giải thích này theo những gì đại sư Nguyệt Xứng đã chủ tâm, thì rất khó để xua tan ấn tượng sai lầm rằng ngài mâu thuẫn với chính mình bằng cách giải thích gốc rễ của luân hồi theo hai cách khác nhau.

Hộ pháp Long Thọ cũng chấp nhận hệ thống này về việc nhận diện vô minh. Vì *Thất Thập Không Tính Luận* của ngài viết:[3]

> Phật đã dạy: quan niệm thật hữu
> Về các pháp hoạt hóa vốn khởi sinh
> Từ bởi các nhân duyên gọi là vô minh
> Và từ vô minh này, phát khởi nên Thập Nhị Nhân Duyên.[4]

---

[1]Ở đây như ngài Tsongkhapa đã nói qua một ý rõ ràng là việc chấp vào các hoại uẩn chính là chấp vào nhân ngã tức một tường hợp đặc biệt của vô minh chấp ngã nói chung.

[2]BA429 Ra: 35b, cited at LRCM: 577.

[3]BA430 *śūnyatā-saptati* 64-65; Lindtner, 1982: 62-65; P5227: 14.2.2-4.

[4]Đoạn này thuộc kệ số 64 trong *Thất Thập Không Tính Luận*. Trong bản dịch Anh ngữ đã dùng câu không nêu nêu rõ ý của tổ Long Thọ, chúng tôi đã đối chiếu lại với bản dịch của Komito và đưa ra

Qua thấu suốt thực tại, ngươi hiểu biết
Các pháp là Không, nên vô minh không khởi.
Đây chính là sự chấm dứt của vô minh.
Do điều này, Thập Nhị Nhân Duyên dứt.

Ngoài ra, chương hai mươi sáu trong *Căn Bản Trung Quán Luận* của ngài nói rằng:[1]

Một khi vô minh bị dừng lại,
Hành sự hữu vi không phát sinh
Điều đó khiến ngừng hẳn vô minh
Là hiểu biết và thiền về thực tại.

Bằng cách chặn đứng điều này và các yếu tố duyên khởi đứng trước.
Điều này và những yếu tố đến sau sẽ không phát sinh.
Bằng cách này ngươi hoàn toàn ngăn chận
Toàn thể khối lượng của khổ đau.

Điều này và các đoạn khác vừa trích dẫn tương thích và phù hợp với nhau rất hoàn mỹ với các dòng trong *Bảo Hành Vương Chính Luận* của Long Thọ, "Chừng nào ngươi còn nhận thức về các uẩn...",[2] vốn nói rằng gốc rễ của luân hồi là quan niệm về các uẩn như tồn tại tự tính.
Thánh giả Thánh Thiên cũng khẳng định điều này, như được chỉ rõ bằng các đoạn văn được trích dẫn trước đây: "Cũng như xúc giác tràn ngập khắp thân ta ..." và: "Gốc rễ của luân hồi là một thức..."[3]

---

lời dịch trong sáng hơn như trên. *Nāgārjuna 's "Seventy Stanzas"*. David Ross Komito. Snow Lion. 1987

[1]BA431 MMK: 26.11-12, de Jong 1977: 41; P5224: 10.3.5-6.

[2]BA432 Trích ở LRCM: 577, 656.

[3]BA433 Trích ở LRCM: 655. Ở đây ngôn từ của phần trích thứ nhì có khác biệt.

Khi đại sư Long Thọ bác bỏ đối tượng của phép phủ định trong *Căn Bản Trung Luận*, ngài cung cấp tất cả các luận điểm phong phú của mình để bác bỏ một tự tính - một sự thật chất hóa của ảo tưởng về các pháp như là tồn tại tự tính – và để chỉ ra rằng các pháp thiếu vắng tính nền tảng. Vì vậy, Long Thọ đưa ra một loạt các luận điểm rộng rãi chỉ nhằm mục tiêu xóa bỏ cách mà vô minh nắm bắt các pháp. Tác phẩm Căn Bản *Trung Quán Luận Thích* của Phật Hộ nói rằng:[1]

> Mục đích của giáo thuyết duyên khởi là gì? [658] Đại sư Long Thọ, với chính bản chất từ bi của ngài, đã thấy chúng sinh đang bị vây bủa bởi những đau khổ khác nhau và đảm nhận nhiệm vụ giáo thuyết về thực tại của sự vật như nó là, để cho họ có thể được giải thoát. Vì thế, ngài bắt đầu việc truyền giảng thuyết duyên khởi. Vì thuyết đó nói:
>
> > Thấy điều không thật, ngươi bị trói buộc;
> > Thấy sự thật, ngươi được giải thoát.
>
> Thế nào là thực tại của sự vật như nó là? Đó là sự vắng mặt của tính nền tảng. Người không có kỹ năng với con mắt của trí thông minh bị che khuất bởi bóng tối của ảo tưởng mang nhận thức về một tính nền tảng trong các pháp và sau đó tạo ra tham chấp hay thù địch về các pháp. Khi sự chiếu sáng của tri kiến về duyên khởi xóa tan bóng tối của ảo tưởng và mắt trí huệ nhìn ra sự vắng mặt của tính nền tảng trong các pháp, thì không có nền tảng nào cho các phiền não khác, và tham chấp hay thù địch không phát triển.

Ngoài ra, trong sự chuyển ý sang chương hai mươi sáu, cùng một bản luận nói:[2]

---

[1] BA434 Bpālita, P5242: 73.5.6-74.1.2.
[2] BA435 Bpālita ở MMK: 26.1, P5242: 126.5.6-7.

Vấn: Ngài đã giải thích nhập môn vào Chân Đế thông qua các kinh luận Đại thừa. Bây giờ xin hãy giải thích nhập môn vào Chân Đế thông qua các văn bản của các Thanh Văn.

Đáp: [*Căn Bản Trung Luận*] nói, "Bởi che chướng vô minh, nên luân hồi tái diễn... "

Và trong sự chuyển ý sang chương hai mươi bảy, Phật Hộ nói:[1]

Vấn: Bây giờ hãy minh họa sự vắng mặt của các quan điểm sai lầm bằng cách sử dụng kinh điển phù hợp với Thanh Văn thừa.

Đáp: [*Căn Bản Trung Luận*] nói, "Trong quá khứ, tôi phát khởi ..."

Các tuyên thuyết này cho thấy rõ ràng rằng đại sư Phật Hộ cũng khẳng định rằng vô minh vốn là yếu tố đầu tiên trong số mười hai nhân duyên là sự gán đặt thêm bản chất tự tính lên các pháp và ngay cả các Thanh Văn và Bích Chi Phật cũng biết được về sự vô ngã của các đối tượng. [659] Vì vậy, ngươi nên hiểu rằng bằng chứng hùng hồn để chỉ rõ các Thanh Văn và Bích Chi Phật đều thấu hiểu các đối tượng thiếu vắng tự tính là sự thật rằng quan niệm về một ngã khách quan được coi như là vô minh, vốn là một trong mười hai yếu tố duyên khởi.
Thánh Thiên trong *Tứ Bách Kệ Tụng* nói rằng:[2] "Sự định danh thấy biết và ngươi bị trói buộc, điều đó nên bị ngưng lại ở đây". Ngay cả sự định danh được đề cập trong tuyên thuyết đó không nói đến bất kỳ các thức định danh nào, mà đúng hơn là nói đến các thức định danh vốn gán đặt thêm sự tồn tại nền tảng lên các pháp. Vì, nhận xét về đoạn văn đó, Nguyệt Xứng trong *Tứ Bách*

---

[1]BA436 Bpālita ở MMK: 27.1, P5242: 127.3.3-4.
[2]BA437 Cś: 26.23cd, Lang 1986: 150; P5246:140.2.3.

Kệ Tụng Luận Thích cho biết:[1] "Một thức định danh gán đặt thêm một ý nghĩa không chính xác về sự hiện hữu nội tại". Hơn nữa, ngài khẳng định rằng nó là vô minh phiền não. Do đó, trong khi có những người cho rằng lý lẽ đó bác bỏ đối tượng của từng thức định danh vốn nghĩ rằng: "Điều này là thế này và thế kia", họ đã không thực hiện sự thẩm tra đầy đủ nào về vấn đề này.
Nếu điều đó khác đi, thì, vì với phàm phu, ý nghĩa của thực tại là ẩn kín, họ sẽ không có cách nào nắm bắt được ý nghĩa của tánh Không với một thức phi định danh. Ngoài ra, nếu các đối tượng của mỗi thức định danh đều mâu thuẫn bởi lập luận, thì ngay cả các đối tượng của kiến thức xác thực sẽ như là bản chất cố hữu được gán đặt thêm bởi một thức sai lạc, nhầm lẫn. Điều này sẽ hàm ý rằng không có chính kiến dẫn đến trạng thái Niết-bàn, qua đó sẽ là vô nghĩa để tiến hành bất kỳ nghiên cứu hoặc quán chiếu nào trên các văn bản Trung Quán. Vì Thánh Thiên trong *Tứ Bách Kệ Tụng* nói:[2]

> Thấy điều gì không phải là tính Không như thể nó là tính Không,
> Một số người nói: "Tôi sẽ đạt được Niết-bàn", nhưng họ sẽ không.
> Như Lai thuyết ngươi không đạt đến Niết-bàn thông qua các tà kiến.

Chỉ căn cứ vào điều này [tự tính], tức là đối tượng ám chỉ của cách thức mà vô minh nắm bắt các pháp như được giải thích ở trên, các trường phái Bản Chất Luận Phật giáo và phi Phật giáo thật chất hóa nhiều sự việc khác nhau. Khi ngươi phủ nhận ám chỉ của tiến trình nhận thức của vô minh, thì ngươi hoàn toàn ngăn chặn tất cả các sự thật chất hóa bị dẫn dắt bởi giáo điều này, như thể ngươi cắt một cây từ gốc của nó. [660] Vì vậy, những người có thiện căn của trí huệ nên hiểu rằng đối tượng ám

---

[1]BA438 Cśṭ dẫn Cś: 26.23cd; P5266: 279.1.3.
[2]BA439 Cś: 8.7, Lang 1986: 80; P5246:136.2.4-5.

chỉ của vô minh bẩm sinh {vô minh câu sinh} là đối tượng cơ bản của phép phủ định và không nên hiến thân mình chỉ đơn thuần để bác bỏ các lập kiến phóng tưởng vốn chỉ được quy gán bởi những người ủng hộ các giáo điều triết học.

Việc bác bỏ đối tượng của sự phủ định theo cách này không phải là một sự theo đuổi nhàn rỗi. Các ngươi nhìn thấy chúng sinh đang bị trói buộc trong luân hồi bởi một thức định danh sai lạc vốn có đối tượng của sự phủ định như là đối tượng của nó và sau đó các ngươi bác bỏ đối tượng đó của nó. Điều gì kết chặt tất cả chúng sinh trong luân hồi là vô minh bẩm sinh; còn vô minh thu được từ bên ngoài thì tồn tại chỉ trong số những người ủng hộ các giáo điều triết học, vì vậy nó không thể là gốc rễ của luân hồi. Thật vô cùng quan trọng để đạt được kiến thức cụ thể và chắc chắn về điểm này.

Do đó, thức định danh sai lạc tối hậu vốn lưu giữ đối tượng của sự phủ định là vô minh bẩm sinh vốn là yếu tố đầu tiên trong số mười hai yếu tố duyên khởi. Các đối tượng đạt được của sự phủ định chỉ đơn thuần là các gán đặt thêm dựa trên điều này. Vì vậy, nó không hề là trường hợp mà lý luận phủ nhận tất cả các tiến trình nhận thức mà thông qua đó, các thức phi định danh – ví dụ, các thức thụ cảm – nắm bắt các pháp. Do đó, chỉ các ý thức định danh là có các tiến trình nhận thức vốn bị phủ định bởi lý luận; cụ thể hơn, lý luận bác bỏ các tiến trình nhận thức về hai quan niệm của tự ngã[1] và các tiến trình nhận thức về các thức định danh ấy vốn gán đặt thêm các thuộc tính xa hơn nữa lên các đối tượng đã được quy gán bởi hai quan niệm về tự ngã đó. Điều đó không phải là lập luận bác bỏ các tiến trình nhận thức của tất cả các định danh củabất kỳ loại nào.

Vấn: Làm thế nào để vô minh gán đặt thêm bản chất cố hữu?

Đáp: Nói chung, trong các tác phẩm của Nguyệt Xứng có xuất hiện nhiều lối dùng lời nói thường tục như "bản chất" hay "nền

---

[1]Tức nhân vô ngã và pháp vô ngã.

tảng" liên quan đến các đối tượng vốn chỉ tồn tại một cách thường tục. Tuy nhiên, ở đây trong trường hợp của sự thật chất hóa bởi vô minh, trong mối quan hệ đến các đối tượng vốn là những cá nhân {con người}[1] hoặc các hiện tượng khác, có một quan niệm rằng các pháp đó có trạng thái bản thể học – là một cách thức của việc tồn tại – trong và của chính chúng, mà không được thừa nhận thông qua năng lực của một sự nhận biết. Vì vậy, đối tượng ám chỉ, vốn được nắm bắt bởi quan niệm vô minh đó, tức trạng thái bản thể độc lập của các pháp đó, thì được nhận diện như là một "tự ngã" hay "bản chất cố hữu" giả định. [661] Vì Thánh Thiên trong *Tứ Bách Kệ Tụng* nói:[2]

> Tất cả điều này đều không có sức mạnh riêng của mình;
> Vì vậy không có tự ngã.

Chú giải về điều này, Nguyệt Xứng trong *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* nói:[3]

> Chính là điều vốn tồn tại một cách nền tảng, tự tính, tự tồn, và không phụ thuộc vào một điều khác ...

Vì vậy, ngài nói rằng đó là các từ đồng nghĩa. "Không phụ thuộc vào một *điều khác*" không có nghĩa là không phụ thuộc vào các nhân và duyên. Thay vào đó, "*điều khác*" đề cập đến một chủ thể, tức là, một thức thường tục, và một điều nào đó được nói là không phụ thuộc vào một *điều khác* do không được thừa nhận thông qua năng lực của thức thường tục đó. Vì vậy, "tự tồn" đề cập đến bản chất của một đối tượng vốn có trạng thái bản thể học đơn nhất hoặc vốn có kiểu cách của sinh thể tự chính nó. Chỉ điều này được gọi là "sự nền tảng" hay "bản chất cố hữu".

---

[1]Trong chương này, thuật ngữ "con người" là để chỉ số nhiều từ bản Anh ngữ "persons" để phân biệt với chữ "cá nhân" (eng. person (n) / personal (adj)) thay vì dùng "các cá nhân" cho chữ "persons".
[2]BA440 Cś: 14.23cd, Lang 1986: 134; P5246: 139.2.7-8.
[3]BA441 Cśṭ: P5266: 270.3.6-7.

Lấy ví dụ, trường hợp của một con rắn tưởng tượng do nhầm lẫn gán cho từ một sợi dây thừng. Nếu chúng ta để sang một bên cách thức nào nó bị gán từ tầm nhìn vốn nắm bắt một con rắn và cố gắng phân tích điều gì mà con rắn tương tự với bản chất riêng của nó, vì một con rắn hoàn toàn không có mặt trong đối tượng đó {vì nó thật ra là sợi dây thừng}, nên các tính năng của nó không thể được phân tích. Điều đó tương tự như đối với các hiện tượng này. Giả sử rằng chúng ta bỏ qua một bên sự phân tích làm thế nào chúng trình hiện – tức là, làm thế nào chúng trình hiện trước một sự nhận biết thường tục – và phân tích bản thân các đối tượng, bằng cách hỏi rằng: "Cách thức của những hiện tượng này là gì?" Chúng ta tìm thấy rằng chúng không được xác lập trong bất kỳ cách nào. Vô minh không nắm bắt các pháp theo cách này, nó nắm bắt mỗi hiện tượng như là việc có một kiểu cách về trạng thái mà nó có thể được hiểu biết trong và của chính nó, mà không được thừa nhận thông qua năng lực của một thức thường tục. *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói:[1]

> Thật không có gì để nghi ngờ, những gì chỉ tồn tại thông qua sự hiện diện của tư tưởng định danh, và không tồn tại mà không có tư tưởng định danh, thì dứt khoát không tồn tại một cách nền tảng – như trong trường hợp của một con rắn vốn được quy gán từ một cuộn dây thừng.

Vì vậy Nguyệt Xứng nêu cách thức các pháp không tồn tại một cách nền tảng. Do đó, những gì tồn tại khách quan trong khuôn khổ về nền tảng riêng của chính nó mà không được thừa nhận thông qua năng lực của một tâm thức chủ quan thì được gọi là "tự ngã" hoặc "bản chất cố hữu". [662] Sự vắng mặt của tính chấtnày trong cá nhân được gọi là nhân vô ngã; sự vắng mặt của nó trong những hiện tượng như mắt, tai và v.v… được gọi là pháp vô ngã. Do đó, người ta có thể ngầm hiểu rằng các quan

---

[1]BA442 Ibid., P5266: 229.5.5-6.

niệm về bản chất cố hữu đó như hiện diện trong con người và các đối tượng là các quan niệm về hai tự ngã. Như Nguyệt Xứng trong *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* nói:[1]

> "Tự ngã" là một nền tảng của các pháp vốn không phụ thuộc vào sự vật khác; đó là một bản chất cố hữu. Sự không tồn tại của điều đó là vô ngã. Do sự phân chia thành các đối tượng và con người, nó được hiểu là có hai phần: một "pháp vô ngã" và một "nhân vô ngã".

Nghi vấn: Quan niệm về con người như là tồn tại bằng tự tính của họ không thể là một quan niệm về tự ngã cá nhân. Vì nếu nó là, thì thậm chí việc quan sát những người khác với bản thân một người và việc mang ý tưởng về họ như tồn tại bằng tự tính riêng của họ sẽ là một quan niệm về tự ngã cá nhân. Nếu Ngài thừa nhận điều này, thì, trong khi nó phải là một quan điểm về các hoại uẩn, nó *không thể* là một quan điểm về các hoại uẩn trong phạm vi nó không phải là một quan niệm vốn nghĩ: "Tôi".

Đáp: Như đã giải thích trước đó, Nguyệt Xứng nói rằng một tự tính trong con người là một tự ngã của con người, vì vậy người ta phải chấp nhận rằng một quan niệm về cá nhân như tồn tại một cách tự tính là một quan niệm về một tự ngã của con người. Tuy nhiên, một quan niệm về một tự ngã của con người không nhất thiết phải là một quan điểm về các hoại uẩn.
Cần gì để có một quan niệm về tự ngã vốn là một quan điểm về các hoại uẩn? Trong trường hợp quan niệm về tự ngã vốn là một quan điểm đạt đến từ các hoại uẩn, thì không có quy tắc nhất định, vì có nhiều {bộ phái} – bao gồm cả một vài trong số các trường phái Chánh Lượng Bộ[2] {skt. Saṃmitīya} – như là một

[1]BA443 Ibid., P5266: 256.1.7-256.2.1.

[2]Chánh Lượng bộ là phân nhánh của Độc Tử bộ (skt. vātsī-putrīya) và là một trong 18 bộ phái đầu tiên của các trường phái Phật giáo chủ trương cá nhân có mang theo các uẩn thường hằng.

kết quả của triết lý của mình, nắm bắt một tự ngã khi họ quan sát các uẩn. Tuy nhiên, trong trường hợp các quan điểm bẩm sinh về các hoại uẩn, Nguyệt Xứng trong *Nhập Trung Luận* bác bỏ rằng các uẩn là đối tượng được quan sát và *Nhập Trung Luận Thích* của ngài nói là tự ngã bị quy gán phụ thuộc là đối tượng được quan sát.[1] Do đó, một quan điểm bẩm sinh về các hoại uẩn không lấy các uẩn như là đối tượng quan sát của nó, mà đúng hơn là quan sát cá nhân đơn thuần. Hơn nữa, phải là một cá nhân làm cơ sở cho sự phát khởi của tư tưởng "Tôi". Do đó, một cá nhân của một dòng liên tục các uẩn tinh thần và thể chất không phải là đối tượng của sự quan sát. [663]
Đối với việc làm thế nào mà đối tượng của sự quan sát được nắm bắt, Nguyệt Xứng trong *Nhập Trung Luận Thích* nói:[2]

> Liên quan đến điều đó, một quan điểm về các hoại uẩn hoạt động trong các tư tưởng về "tôi" và "của tôi".

Vì vậy, thật không chỉ đơn giản là một quan niệm về sự hiện hữu nội tại, tức là, sự tồn tại bằng tự tính; mà nó phải là một sự định danh tư duy về "tôi". *Nhập Trung Luận Thích* cũng nói rằng:[3]

> Chỉ cần quan điểm về các hoại uẩn được loại bỏ, và nó được loại bỏ do hiểu biết về vô ngã của tự ngã.

Vì vậy Nguyệt Xứng nói rằng ngươi loại bỏ quan điểm về các hoại uẩn bằng cách hiểu biết vô ngã – tức sự tồn tại phi tự tính – của tự ngã vốn là đối tượng của sự quan sát của nó, theo cách đó trái ngược với cách mà nó được nắm bắt bởi quan điểm về các hoại uẩn. Do đó, quan điểm về các hoại uẩn phải nắm bắt sự việc ngược lại với trí huệ ấy vốn hiểu biết vô ngã. Hơn nữa, vì

[1]BA444 MAV, P5262: 104.1.3 và MAVbh, P5263:141.2.7.
[2]BA445 MAVbh ở MAV: 6.120, P5263: 141.2.3.
[3]BA446 Ibid., P5263: 141.2.7-8.

một quan điểm về các hoại uẩn là một quan niệm về cá nhân như là tồn tại nền tảng, nên đó là một quan niệm về một "cái tôi" tồn tại bằng tự tính của nó.
Sử dụng điều này như là một ví dụ, ngươi sẽ có thể hiểu quan điểm về các hoại uẩn vốn là một quan niệm về "của tôi" {ngã sở}.
Ngay cả khi chúng không ấp ủ "tôi" hoặc "của tôi", thì các quan niệm về cá nhân như sự tồn tại thật chất vẫn là các trường hợp của vô minh vốn nhầm lẫn một tự ngã về con người, vì vậy không đúng rằng chúng không là các phiền não.
Như trong đoạn văn vừa trích dẫn, "tự ngã" đề cập đến {1} sự tồn tại nền tảng hay tự tính đơn thuần và cũng đề cập đến {2} đối tượng của một nhận thức vốn đơn giản nghĩ, "tôi". Trong hai điều này, điều đầu tiên là đối tượng bị phủ nhận bởi lý lẽ, trong khi điều sau được chấp nhận một cách thường tục, do đó, nó không bị bác bỏ. Cho nên, đoạn này chỉ ra rằng ngươi không bác bỏ đối tượng được quan sát bởi quan điểm bẩm sinh {câu sinh} về các hoại uẩn. Tuy nhiên, cách thức mà khía cạnh của nó được nắm bắt như là một "cái ta" tồn tại một cách nền tảng, vì vậy thật *không phải là ngươi không bác bỏ* cách nắm bắt đó. Ví dụ, ngươi không bác bỏ âm thanh vốn là đối tượng được quan sát bởi một quan niệm rằng âm thanh là thường hằng, nhưng ngươi có bác bỏ *âm thanh thường hằng* vốn là đối tượng ám chỉ của quan điểm đó. Điều đó không là một mâu thuẫn; trường hợp này tương tự.
Người cha thánh giả Long Thọ, đứa con tinh thần của ngài là Thánh Thiên, và hai đại sư [Phật Hộ và Nguyệt Xứng] dẫn nhập các phủ định của họ bằng việc nói rằng: "Nếu mọi thứ tồn tại một cách tự tính", "Nếu các pháp tồn tại một cách nền tảng", "Nếu mọi thứ tồn tại bằng tự tính của chính nó", và "Nếu mọi thứ tồn tại một cách thật chất". Ngươi nên hiểu rằng tính chất "bản chất tự tính" và v.v... được đề cập trong các văn bản ấy là như đã chỉ ra ở trên. [664] Ngoài ra, ngươi nên hiểu rằng các ngôn từ chỉ ra rằng những pháp khác nhau ấy không tồn tại có

nghĩa là chúng không tồn tại như khi chúng được hiểu bởi vô minh.

(2)) Khi nào để thêm vào các đặc tính cho các đối tượng của sự phủ định

Khi ngươi nói về những thứ *không tồn tại tuyệt đối* như là sừng của một con thỏ và con trai của một người phụ nữ hiếm muộn không tồn tại, thì ngươi không cần phải đính kèm một đặc tính như "một cách tự tính". Tương tự, có các pháp, dù tồn tại trong số các đối tượng của tri kiến, tồn tại ở một số lần, một số nơi và không tồn tại vào những thời điểm và những nơi khác. Khi ngươi nói rằng những điều này không tồn tại ở một thời gian hoặc địa điểm cụ thể, thì cũng không cần phải thêm đặc tính {như bản chất} đó. Hơn nữa, khi bác bỏ các lập kiến phóng tưởng từ những khẳng định đơn nhất của các nhà Bản Chất Luận Phật giáo hay phi Phật giáo – tức là các pháp mà vốn Trung Quán tông không chấp nhận như tồn tại một cách thường tục – thì không cần thiết để kèm thêm đặc tính "một cách nền tảng" hay "một cách tự tính" cho các đối tượng, ngoại trừ trong tình huống thoảng hoặc, khi ngươi nên thêm nó vào, có xem xét đến quan điểm của đối phương. Điều này là vì những người đề xướng các tôn chỉ đó đã khẳng định sự tồn tại nền tảng của các đối tượng đó.

Trong bất kỳ trường hợp nào khác, nơi mà Trung Quán thừa nhận đối tượng một cách thường tục, nếu ngươi thất bại trong việc thêm một đặc tính khi bác bỏ nó, thì các sai lạc ngươi viện dẫn sẽ áp dụng bình đẳng vào phê phán của chính ngươi, và do đó nó sẽ là một sự giả vờ của một bác bỏ. Vì vậy, nó phải được thêm vào.

Hơn nữa, như giải thích trước đó[1], không phải một thức lý luận vốn phân tích xem liệu một điều gì đó tồn tại một cách tự tính hay không, mà cũng không phải một nhận thức hiệu quả thường tục có thể mâu thuẫn với những gì các nhà Trung Quán thừa

[1] BA447 LRCM: 613ff, 626.

nhận một cách thường tục. Vì nếu một trong hai điều đã xảy ra, thì nó sẽ hoàn toàn không đứng vững để tạo ra sự khác biệt rằng chúng tôi không khẳng định các pháp một cách thường tục chẳng hạn như một một đấng sáng tạo nhưng chúng tôi vẫn khẳng định các sắc tướng, âm thanh, và v.v... Do đó, sẽ có không có cách nào để tạo ra các trình bày về các sự việc thế tục hay siêu thế chẳng hạn như, "Đây là đạo pháp; đó không phải là đạo pháp", hoặc "Tôn chỉ này là đúng, tôn chỉ kia là không đúng". [665] Vì vậy, tính năng phân biệt rằng tất cả các trình bày về luân hồi và Niết-bàn là đứng vững được nội trong tính Không của sự tồn tại tự tính sẽ trở thành bất khả thi.

Với một triết gia thiện xảo, thì thật là buồn cười khi tuyên bố rằng một pháp nào đó bị bác bỏ dù rằng các nhận thức hiệu quả như thế không hề mâu thuẫn với nó. Do đó, khi nói rằng ngươi bác bỏ các pháp ấy như các sắc, ngươi nên chắc chắn để thêm vào một cụm từ đặc tính. Nguyệt Xứng trong *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* và *Lục Thập Tụng Như Lý Luận Thích* rất thường xuyên thêm vào một cụm từ đặc tính khi bác bỏ đối tượng bị phủ nhận. Những cụm từ như thế thường xuyên xuất hiện trong *Căn Bản Trung Luận* của Long Thọ, *Căn Bản Trung Luận Thích* của Phật Hộ, và *Minh Cú Luận* và *Nhập Trung Luận* cùng với *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng. Vì vậy, các tác giả đó chú trọng sự lặp lại của các cụm từ đặc tính như những lời dư thừa, và các ngài nghĩ rằng tầm quan trọng của việc các ngài thêm nó tại những điểm nhất định sẽ làm cho nó dễ hiểu ngay cả khi các ngài đã không làm. Ngươi nên thêm nó ngay cả ở nơi các ngài đã không làm vì không có sự khác biệt nhỏ giữa những nơi mà các ngài đã thêm nó vào và những nơi mà các ngài đã không thêm.

Hơn nữa, các ngài thường thêm vào đặc tính của phân tích, bằng cách nói rằng, "Khi được phân tích, thì nó không tồn tại". Như đã giải thích ở trên, điều này có nghĩa rằng nếu một pháp nào đó tồn tại một cách nền tảng, thì nó sẽ phải được tìm thấy bởi một thức lý luận vốn phân tích cách thức mà nó tồn tại; tuy nhiên, nó không được tìm thấy, và do đó, một đối tượng tồn tại một cách

nền tảng là không hiện hữu. Do đó, ngươi nên nhận ra rằng điều này tạo ra cùng một quan điểm như khi nói rằng: "Nó không tồn tại một cách nền tảng hoặc một cách tự tính". Vì như Nguyệt Xứng trong *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* nói:[1]

> Vì chúng là hư dối – giống như bánh xe cháy dở, một hóa thân, hoặc v.v… - nên những pháp này trở thành những phi pháp. Nếu chúng không, thì dưới sự phân tích hợp lý thiện xảo, các nền tảng của nó sẽ có thể quan sát rất rõ ràng, như trong trường hợp của một thợ kim hoàn phân tích vàng. Tuy nhiên, các nguyên nhân của chúng thì hoàn toàn sai, nên khi lửa phân tích đốt cháy chúng, thì chúng không bao giờ có thể là bất cứ điều gì ngoại trừ không nền tảng. [666]

(3)) Có nên thêm vào đặc tính "tối hậu" cho đối tượng bị phủ định

Thật là khá bất hợp lý khi cho rằng việc thêm đặc tính "tối hậu" vào đối tượng của phủ định là thủ tục chỉ trong Trung Quán Y Tự Khởi. *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng trích dẫn *Nhị Thập Ngũ Thiên Tụng Bát-nhã Ba-la-mật-đa Kinh* [Kinh Bát-nhã hai mươi lăm ngàn dòng *Pañca-viṃśa-tisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*):[2]

> "Tu-bồ-đề {skt. Subhūti}, phải chăng không có chứng đắc và không có trí huệ[3]?"
> Tu-bồ-đề đáp: "Xá-lợi-phất {skt. Śāriputra}, có chứng đắc và đó cũng là trí huệ, nhưng không phải trong một ý nghĩa nhị nguyên. Tôn giả Xá-lợi-phất, chứng đắc và trí huệ tồn tại

[1]BA448 Cśṭ, P5266: 265.1.3-5.

[2]BA449 MAVbh ở MAV: 6.173; Conze 1990:196; La Vallee Poussin 1970b: 295.8-16; P5263: 149.5.1-4.

[3]Theo như các bản kinh Bát-nhã thì thường dịch thành "không có trí huệ", nhưng theo nghĩa Anh ngữ của câu trên thì nó là "không có trí huệ thấu suốt" (eng. no clear knowledge) .

như những ước lệ thế gian. Ngoài ra, người nhập lưu[1], người nhập lưu một lần, những ai chưa bao giờ nhập lưu, A-la-hán, Bích Chi Phật và Bồ-tát tồn tại như những ước lệ thế gian. Tuy nhiên, một cách tối hậu, không có chứng đắc và không có trí huệ".

Nhập Trung Luận Thích của Nguyệt Xứng nói rằng ngươi nên làm theo tuyên thuyết này. Ngươi có cho rằng đây là một kinh văn Y Tự Khởi? Rõ ràng là có rất nhiều trường hợp như vậy, khi mà các kinh liễu nghĩa thêm đặc tính "tối hậu". Ngoài ra, *Thất Thập Không Tính Luận* của Long Thọ nói:[2]

Thông qua năng lực ước lệ của thế gian,
Và không thông qua năng lực của thực tại,
Đức Phật đã nói về thành, trụ và hoại diệt
Của sự tồn tại và không tồn tại; của những gì là hạ, trung, hoặc tối thượng.

Ngoài ra, *Bảo Hành Vương Chính Luận* của Long Thọ nói:[3]

Người ta nói rằng cả ngã lẫn ngã sở tồn tại.
Chúng thật không tồn tại trong ý nghĩa tột cùng.

Ngoài ra:[4]

Làm thế nào để một pháp là sự thật
Khi hạt giống sinh khởi nó là sai?

---

[1]Nhập lưu nghĩa đen là nhập vào dòng chảy, ý của thuật ngữ này ám chỉ sự tham gia vào các hoạt động tu tập Phật pháp như là dòng chuyển lưu tu tập.

[2]BA450 *śūnyatā-saptati:* 1, Lindtner 1982: 34; P5227:13.1.5-6.

[3]BA451 Ra: 1.28ab và 1.29cd, Hahn 12-13; Dunne và McClintock 1997:13; P5658: 174.3.1-3.

[4]BA452 Ra: 2.11, Hahn 1982: 44-45; Dunne và McClintock 1997: 26; P5658: 175.5.5.

Cũng thế:

> Tương tự thế, sinh khởi và hoại diệt
> Trình hiện trong gian thế huyền ảo này,
> Nhưng tối hậu không đâu có sinh khởi
> Và cũng thế, chẳng hề có hoại diệt

Nên, các luận như vậy thường đưa ra các tuyên thuyết, trong đó chúng đính kèm "một cách tối hậu", "một cách thực sự", hoặc "trong thực tại" thêm vào cho sự phủ định; ngay cả khi các ngài không thêm vào các thuật ngữ đó, thì họ rất thường xuyên thêm vào một đặc tính như một pháp nào đó "không tồn tại một cách nền tảng", "không tồn tại một cách nội tại" hoặc"không tồn tại bằng tự tính của nó." [667]
Ngoài ra, *Phật Hộ Căn Bản Trung Luận Thích* nói:[1]

> *Căn Bản Trung Luận* của Long Thọ:
>
> > Giáo pháp được dạy bởi chư Phật
> > Dựa hoàn toàn vào hai chân lý này,
> > Chân lý thế gian thường tục và chân lý tối hậu. {Chân Đế và Tục Đế}
>
> Như vậy, với chân lý ước lệ của thế gian {Tục Đế}, ngươi nói, "Một cái ấm tồn tại", hay "Một chiếu tre tồn tại"; và với cùng một ý nghĩa thường tục, ngươi chỉ ra rằng chúng là vô thường – "Cái ấm đã bể", "Chiếu tre bị cháy". Khi ngươi bắt đầu quán chiếu thực tại, thì ấm đựng và chiếu tre là không đứng vững trong đó chúng là các đối tượng quy gán phụ thuộc. Trong trường hợp đó, làm thế nào việc xem chúng như là bị bể hoặc bị đốt cháy có thể đứng vững được?

---

[1]BA453 Bpālita ở MMK: 24.8, P5242: 122.5.4-8.

> Hơn nữa, ngươi cho thấy sự vô thường ngay cả của Như Lai thông qua sức mạnh của các ước lệ thế gian: "Như Lai đã lớn tuổi", và "Như Lai đã vượt qua khỏi phiền muộn". Khi ngươi quán chiếu Chân Đế, thì ngay cả Như Lai cũng không đứng vững được; trong trường hợp đó, làm thế nào sự lớn tuổi và vượt qua khỏi phiền muộn của ngài có thể đứng vững?

Ngoài ra, đại sư Nguyệt Xứng nói rằng ngài bác bỏ sinh khởi thật sự, nhưng không bác bỏ sinh khởi đơn thuần. *Lục Thập Tụng Như Lý Luận Thích* của ngài nói:[1]

> Chúng tôi không đề xuất rằng một nắm bắt từ một sự quán chiếu – {vốn} được sinh khởi phụ thuộc và được thấy một cách nghiêm ngặt như là sai lạc – thì không được sinh khởi trong bất kỳ cách thức nào. Tuy nhiên, chúng tôi nói rằng nó không xảy ra về mặt bản chất, và chúng tôi có cho rằng nó không được sinh khởi theo ý nghĩa đó. Bản chất là gì trong khuôn khổ của điều mà chúng ta nói rằng nó không được sinh khởi? Một bản chất mà ngươi có thể duy trì như một chân lý một cách rõ ràng. Tuy nhiên, không có nghĩa là nó không được sinh khởi như là một điều gì đó sai lạc, bởi vì chúng tôi có khẳng định rằng nó phát sinh trong sự phụ thuộc.

Vì vậy, ngài không bác bỏ sự sinh khởi vốn là sai lạc, tựa một ảo ảnh; ngài bác bỏ sự sinh khởi thật sự. Ngài nói rằng không có mâu thuẫn cho cả hai sự việc được *sinh khởi một cách phụ thuộc* lẫn sự việc *không sinh khởi một cách tự tính*. Cùng một văn bản đó đề cập:[2]

---

[1]BA454 YSv; P5265:182.1.7-182.2.1. Trong các trích dẫn này và trích dẫn tiếp sau Tsongkhapa hoặc cung cấp đoạn văn được chuyển dịch, hay có lẽ đúng hơn, sử dụng một bản dịch khác

[2]BA455 Ibid., P5265: 182.2.1.

> Vì vậy, theo cách này sự sinh khởi {phụ thuộc} và sự không sinh khởi {một cách tự tính} có nội hàm khác nhau, do đó, làm thế nào chúng có thể mâu thuẫn với nhau? [668]

Ngoài ra:[1]

> Chúng tôi cho rằng mọi thứ tùy duyên sinh khởi, như các ảnh phản chiếu, thì không sinh khởi một cách tự tính. Vì điều này là đúng, nên làm thế nào sự phản đối của ngươi có thể có một cơ hội đứng vững?

Ngài nói rằng điều này trả lời cho một phản đối rằng thật là mâu thuẫn để một pháp được sinh khởi phụ thuộc và lại vẫn không sinh khởi một cách tự tính. Ngoài ra, *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng nói:[2]

> Vì vậy, thông qua một tiến trình như thế, ngươi nên hiểu rằng
> Một cách nguyên sơ, các pháp không được sinh khởi trong thực tại, nhưng được sinh khởi trong thế gian.

Vì thế, ngài đính kèm đặc tính "trong thực tại" vào "không được sinh khởi". *Nhập Trung Luận* cũng nói:[3]

> Cũng như các pháp này – ấm đựng và v.v… – không tồn tại trong thực tại,
> Nhưng có tồn tại trong khuôn khổ của những gì thế gian hiểu,
> Vì vậy, điều đó đúng cho tất cả các pháp.

---

[1]BA456 Ibid., P5265: 182.1.4.
[2]BA457 MAV: 6.93cd; P5262: 103.3.1-2.
[3]BA458 MAV: 6.113; P5262: 103.5.5-6.

> Cho nên, nó không kéo theo rằng chúng giống như con trai của bà mẹ hiếm con.

Do vậy, ngài nói rằng tất cả các pháp bên trong và bên ngoài không tồn tại trong thực tại nhưng vẫn tồn tại một cách thường tục. Do đó, ngài không lấy đi đặc tính "tối hậu" trong phủ định.
Tóm lại, nếu ngươi không có cách nào chấp nhận việc thêm đặc tính "tối hậu" vào trong phép phủ định, thì ngươi sẽ không có cách nào để phân biệt Nhị Đế, và ngươi sẽ không thể nói, "Một cách tối hậu, nó là thế này và thế kia; một cách thường tục, nó là như vậy và như kia". Không có lối giải thích của một nhà Trung Quán như thế ở bất cứ đâu, nên nó {việc lấy đi đặc tính "tối hậu"} hoàn toàn là một ý tưởng sai lầm.
Nguyệt Xứng trong *Minh Cú Luận* bác bỏ việc bổ sung đặc tính "tối hậu" vào sự phủ định *trong bối cảnh của bác bỏ sinh khởi từ tự ngã*, không phải trong bối cảnh của bác bỏ sự sinh khởi đơn thuần. Điều này rất rõ ràng trong bản luận đó. Ngoài ra, như *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói:[1]

> Đại sư Long Thọ bác bỏ sự sinh khởi từ tự ngã nói chung mà không cần sử dụng một đặc tính, bằng cách nói rằng: "Không có sinh khởi từ tự ngã". Có một người nào đó [tức là, Thanh Biện] vốn sử dụng đặc tính: "Các pháp không được sinh khởi từ tự ngã một cách tối hậu bởi vì việc hiện hữu, giống như một chúng sinh đang sống". Tôi nghĩ rằng việc sử dụng đặc tính "tối hậu" này là vô nghĩa.

Do đó, chúng tôi không phân biệt Trung Quán Y Tự Khởi với Trung Quán Cụ Duyên qua cách thức xem liệu rằng chúng có thêm đặc tính "tối hậu" vào phép phủ định hay không. [669] Thay vào đó, chúng khác nhau trong việc liệu rằng chúng có bác bỏ sự tồn tại nền tảng hay tự tính một cách thường tục hay

[1] BA459 MAVbh ở MAV: 6.12, La Vallee Poussin 1970b: 86.11-15; P5263: 121.1.6-7.

không. Do đó, khi bác bỏ sự tồn tại nền tảng hay tự tính của các hiện tượng bên trong và bên ngoài, các nhà Trung Quán Cụ Duyên nói rằng thật không cần thiết để thêm vào các đặc tính mới như "một cách tối hậu", "trong thực tại" hoặc "thực sự". Điều này là bởi vì nếu có sự hiện hữu nền tảng hay nội tại, thì nó sẽ phải được xác lập như là một chân đế, v.v… Các nhà Trung Quán Y Tự Khởi nói rằng nếu ngươi không kèm theo "tối hậu" hoặc tương tự lên các hiện tượng đó thì chúng không thể bị bác bỏ, do đó, họ thêm "một cách tối hậu", "trong thực tại", hoặc "thực sự". Tuy nhiên, cả hai hệ thống Trung Quán ấy đều không khẳng định rằng ngươi có thể bác bỏ [các pháp tồn tại một cách thường tục, chẳng hạn] như sinh khởi, hoại diệt, trói buộc, giải thoát, và v.v… mà không cần thêm đặc tính nào đó như "một cách tối hậu" hoặc "một cách nền tảng"
Ý nghĩa của "không tồn tại một cách tối hậu" (don dam par med pa) là gì? Ở đây, "đối tượng" (don) có nghĩa là một cái gì đó có thể biết được {khả tri}, và "cao nhất" (dam pa) có nghĩa là tối cao; tối hậu (don dam) là một điểm chung của cả hai. Nói cách khác, "cao nhất" đề cập đến một trí tuệ siêu việt phi-định danh và tối hậu là đối tượng của sự cao nhất (don dam) bởi vì nó là đối tượng hay lĩnh vực của điều đó. Nói theo cách khác nữa, trí huệ hòa hợp với trí tuệ siêu việt phi định danh vốn trực tiếp thấy biết Chân Đế được gọi là tối hậu.

[Thanh Biện trong *Trung Đạo Tâm Luận*] nói rằng:[1]

> Đất và các điều khác
> Không phải là những thành tố tối hậu.

Luận giải về điều này, *Luận Lý Trạch Viêm* {Ánh sáng rực rỡ của lý luận – *Tarka-jvālā*} của ngài nói:[2]

---

[1]BA460 *Madhyamaka-hṛdaya:* 3.26, P5255: 4.2.5-6.
[2]BA461 *Tarka-jvālā* P5256: 27.3.3-4.

Về thuật ngữ "tối hậu" (don dam pa, paramartha), nó là một "đối tượng" (don, artha) bởi vì nó là một điều gì đó khả tri; nó đồng nghĩa với "một điều gì đó để được thẩm tra" và "một điều gì đó để được hiểu". "Cao nhất" (dam pa, parama) là một thuật ngữ có nghĩa là "tối cao". Kết nối vào từ kép "đối tượng cao nhất" (don dam, paramartha), điều này có nghĩa rằng bởi vì tánh Không là một đối tượng và cũng là cao nhất, nên nó là tối hậu.
Trong cách khác, tối hậu có nghĩa là "đối tượng của cái cao nhất" (dam pa'i don, paramasya artha). Bởi vì tánh Không là đối tượng của cái cao nhất – một trí huệ phi định danh siêu việt – nên nó là tối hậu.
Trong cách khác, nó có nghĩa là điều "tương hợp với tối hậu". Bởi vì cái tối hậu đó tồn tại cho một trí huệ vốn tương hợp với tri kiến trực tiếp về tối hậu, nên nó được cho là tương hợp với tối hậu. [670]

Khi họ nói một điều gì đó "không tồn tại một cách tối hậu" hoặc "là sự không tồn tại một cách tối hậu", thì điều đó mang ý nghĩa cuối {tương hợp với tối hậu} trong ba ý nghĩa này, vì cùng một văn bản đó nói:[1]

Nghi vấn: Tối hậu là vượt ra ngoài tất cả các nhận biết, nhưng sự bác bỏ một nền tảng của những sự vật thuộc về lĩnh vực của các chữ nghĩa. Vì vậy, sự bác bỏ sẽ không là không tồn tại vì lý do đó?

Đáp: Có hai loại tối hậu. Một trong chúng vận hành mà không có hoạt động định danh; nó là siêu thế, không cấu uế, và không có diễn tưởng. Loại thứ hai vận hành với hoạt động định danh và là tương hợp với các tích lũy công đức và trí tuệ; nó được gọi là "trí huệ siêu việt trong thế gian" và nó có dính líu đến các diễn tưởng. Ở đây chúng tôi cho rằng

[1] BA462 Ibid., P5256: 27.5.6-28.1.1.

loại thứ hai là chuẩn mực trong luận thuyết "không tồn tại một cách tối hậu", vì vậy không có sai lầm.

Hãy lấy điều này như là việc đề cập đến trí huệ dựa trên học hỏi và quán chiếu vốn phân tích đúng đắn thực tại và đề cập đến các thức trên đó; nó không đề cập đến chỉ điều kiện hậu cân bằng {thiền} của một thánh giả .

Ngoài ra, *Trung Đạo Quang Chiếu Luận* {skt. *Madhyamakāloka*} của Liên Hoa Giới nói:[1]

> Ý nghĩa của một tuyên thuyết như "Sự sinh khởi không tồn tại một cách tối hậu" là như sau – Tất cả các thức sinh khởi từ sự học tập, quán chiếu, và thiền lên thực tại là các đối tượng chính xác. Do đó, chúng được gọi là "tối hậu" trong ý nghĩa chúng là sự tối hậu của những thức đó. Chúng khác nhau trong việc liệu rằng chúng hoạt động trực tiếp hay gián tiếp, nhưng năng lực của tư tưởng của chúng khiến hiểu được rằng tất cả các pháp này hoàn toàn không được sinh khởi. Vì vậy, chúng tôi giải thích cụm từ "Sự sinh khởi không tồn tại một cách tối hậu", có nghĩa rằng tri kiến về thực tại không xác lập rằng những pháp này được sinh khởi.

Điều này có vẻ đồng thuận với những gì được khẳng định [trong *Luận Lý Trạch Viêm* của Thanh Biện]. Ngoài ra, Liên Hoa Giới trong *Trung Đạo Trang Nghiêm Luận Thích* chú giải về *Trung Đạo Trang Nghiêm Luận* của Tịch Hộ có viết:[2]

> Về sự nghi ngại: "Bằng cách nào các pháp không tồn tại một cách tự tính?" Tịch Hộ đáp: "Trong thực tại". [671] Thuật ngữ "thực tại" dùng để chỉ trạng thái của các pháp như chúng là, một điều nào đó được biết đến bởi một suy diễn dựa trên các sự kiện thực. Điều này hoàn toàn tương tự với

[1]BA463 *Madhyamakāloka* cf. *P5287:* 83.5.1-4.

[2]BA464 Madhyamālamkāra-pañjikā. P5286:16.5.5-8

việc nói rằng các pháp là trống rỗng khi ngươi phân tích chúng như chúng là. Điều này giải thích các cụm từ "trong thực tại", "một cách tối hậu" và v.v...

Trong cách khác, thuật ngữ chẳng hạn như "thực tại" có thể chỉ đề cập đến tri kiến về thực tại bởi vì đó là những gì nó quan sát. Tri kiến về thực tại, không phải tri kiến thường tục, cung cấp việc hiểu biết cho phép chúng ta nói rằng các pháp không tồn tại một cách tự tính.

Cả hai *Căn Bản Trung Quán Đăng Luận* {chú giải về *Căn Bản Trung Luận* của Long Thọ} và *Luận Lý Trạch Viêm* của Thanh Biện thường thêm các đặc tính như "trong thực tại" vào sự vắng mặt của sự tồn tại tự tính. Đặc biệt, *Bát-nhã Đăng Căn Bản Trung Quán Luận,* luận giải về chương mười lăm của *Căn Bản Trung Luận*, cho biết:[1]

Phản biện: Nếu các pháp không có tính nền tảng, làm thế nào chúng có thể là các pháp? Nếu chúng là các pháp, thì chúng không phải không có tính nền tảng. Vì vậy, ngài có sự ngụy biện về việc phủ nhận sai lạc các đối tượng đó với chính các ngôn từ trong luận thuyết của ngài.

Phản đối này nội trong luận thuyết: "Các pháp không có tính nền tảng", Thanh Biện mâu thuẫn với lời nói của mình. Trong cùng một văn bản, ngài {Thanh Biện} đáp:[2]

Chúng tôi không cho rằng các pháp một cách tối hậu có tính nền tảng và sau đó phát triển luận thuyết về sự phi nền tảng. Vì vậy, về điều đó, chúng tôi không nhầm lẫn phủ nhận đối tượng của luận thuyết của chúng tôi. Do vậy, vì đây không

[1]BA465 *Prajñā-pradīpa- mūla-madhyamaka-vṛtti* P5253:210.2.3-4.

[2]BA466 Ibid., P5253:210.2.4-5. Tsongkhapa đã cắt bỏ một dòng giữa từ 210.2.5.6 và lấy xuống từ 210.2.6 cụm từ kết luận "chúng tôi không có sai lạc".

phải là một trường hợp ý nghĩa của lý lẽ không được xác lập, nên chúng tôi không có sai sót.

Ngài Thanh Biện cho rằng mình không nhầm lẫn phủ nhận các pháp do khẳng định của ngài rằng các pháp thiếu nền tảng một cách tối hậu; do đó, rõ ràng ngài khẳng định rằng sẽ là một phủ nhận sai lầm khi nói rằng chúng thiếu vắng tính nền tảng một cách thường tục – có nghĩa là, không tồn tại một cách nền tảng. Cùng một văn bản cũng nói:[1]

> Một cách tối hậu, các pháp bên trong thiếu vắng tính nền tảng bởi vì chúng được sinh khởi và cũng bởi vì tuyên thuyết riêng biệt này về việc sinh khởi của chúng chỉ ra rằng chúng dựa trên sự phụ thuộc.[2] Ví dụ, chúng giống như con người, v.v… mà một thầy phù thủy đã hiện thân. [672]

Vì thế, ngài chắc chắn thêm đặc tính "tối hậu" vào sự bác bỏ của hiện hữu nội tại.

Đối với điều này, tất cả đại sư này đều đồng ý rằng việc không tồn tại của một pháp nào đó một cách tối hậu nghĩa là khi một thức lý luận phân tích đúng tình trạng bản thể học của nó đặt nó dưới sự khảo sát kỹ lưỡng, thì thức đó không xác lập sự tồn tại của pháp đó. Vì vậy, ngay cả các văn bản của Thanh Biện, trong việc thừa nhận các thường tục, nói những điều như: "Không có việc tiến hành sự phân tích vốn phù hợp với nhận thức về thực tại ...", khi bác bỏ sự hiện hữu nội tại, họ thường nói: "... không tồn tại dưới sự phân tích hợp lý". Vì vậy, các tuyên thuyết này và các tuyên thuyết của những bậc thầy trước đây là tương tự.

Tuy nhiên, những bậc thầy này không đồng thuận rằng liệu pháp nào đó tồn tại một cách nền tảng phải giữ được khả năng đứng vững trước sự khảo sát kỹ lưỡng bằng phân tích hợp lý về tình

---

[1]BA467 Ibid., P5253:211.1.1-2.

[2]BA467 'Janvdbyangs-bzhad-pa (*mChan:* 465.1-2) nói rằng được sinh khởi cho thấy các pháp phụ thuộc các nhân và duyên.

trạng bản thể học của nó hay không. Như ta đã giải thích chi tiết ở trên, hai đại sư Phật Hộ và Nguyệt Xứng cho rằng điều gì tồn tại một cách nền tảng phải có khả năng đứng vững trước sự khảo sát kỹ lưỡng bằng sự phân tích hợp lý về thực tại, và do đó cũng phải được xác lập một cách tối hậu.

Chương 18: Những Diễn Dịch Sai Lạc Về Sự Khác Nhau Giữa Phái Cụ Duyên và Y Tự Khởi[1]

(2”) Khi nào thực hiện sự bác bỏ ấy với một thủ tục Y Tự Khởi hoặc với một thủ tục Cụ Duyên

(a)) Ý nghĩa của Y Tự Khởi và Cụ Duyên

(1)) Bác bỏ các lập thuyết của các phía khác

(a')) Những gì các phía khác tin

[(1')) Diễn giải sai lạc đầu tiên]

[(2')) Diễn giải sai lạc thứ nhì]

[(3')) Diễn giải sai lạc thứ ba]

[(4')) Diễn giải sai lạc thứ tư]

ॐ

(2") Khi nào thực hiện sự bác bỏ ấy với một thủ tục Y Tự Khởi hoặc với một thủ tục Cụ Duyên.

Các ngươi có nên bác bỏ đối tượng của sự phủ định với một phương thức Y Tự Khởi hay với một phương thức Cụ Duyên? Điều này có hai phần:

1. Ý nghĩa của Y Tự Khởi và Cụ Duyên (Chương 18-21)
2. Hệ thống nào để tuân thủ nhằm phát triển quan điểm triết học đúng trong dòng tâm thức các ngươi (chương 21)

(a)) Ý nghĩa của Y Tự Khởi và Cụ Duyên

[1] Để độc giả dễ theo dõi, xin lưu ý là toàn bộ nội dung chương 18 chỉ trình bày quan điểm của các học giả ngoài Cụ Duyên hay của người chưa tường tận về quan điểm Cụ Duyên. Do đó các lý luận của họ được tổ Tsongkhapa trình bày trong chương này sẽ có ít nhiều không đúng với cách thức hay vị thế mà Trung Quán Cụ Duyên thật sự có.

Thật là không rõ ràng về việc các chú giải của đại sư Phật Hộ có xác lập một hệ thống Cụ Duyên, bằng cách phân biệt Cụ Duyên với Y Tự Khởi hay không.
Tuy nhiên, khi xem xét luận giải của ngài về những dòng mở đầu của *Căn Bản Trung Quán Luận Thích*[1]:

> Thật vô nghĩa khi một vật bất kỳ
> Có bao giờ lại được sinh khởi
> Hoặc từ chính nó, từ vật nào khác,
> Từ cả hai, hoặc không có nguyên nhân nào.

Ở đây, ngài đã phủ định bốn cách sinh khởi bằng việc chỉ ra các sai sót của các hệ thống [giải thích] khác. Đại sư Thanh Biện bác bỏ Phật Hộ, tuyên bố rằng lập luận của Phật Hộ không có năng lực để xác lập lập thuyết riêng của mình hoặc để từ chối các lập thuyết của phía khác. [673] Giờ đây, sư Nguyệt Xứng mở rộng các luận giải về lý do tại sao hệ thống của Phật Hộ không bị sai sót như thế, và khi làm như vậy, ngài tuyên thuyết rằng Trung Quán tông nên sử dụng các lập luận Quy Mậu (prāsaṅga), chứ không phải Y Tự Khởi (svātantra), như là phương pháp của mình cho việc truyền bá quan điểm Trung Quán đến những phía khác {trường phái khác}. Bằng cách này, Nguyệt Xứng làm sáng tỏ lập thuyết Cụ Duyên thông qua một sự bác bỏ luận điểm Y Tự Khởi.
Phần này nói về cách thừa nhận sự khác biệt Y Tự Khởi Và Cụ Duyên gồm có hai phân mục:

1. Bác bỏ các lập thuyết của phía khác (Chương 18-19)
2. Xác lập ra lập thuyết của riêng mình (Chương 20-21)

(1)) Bác bỏ các lập thuyết của phía khác
Phân mục này có hai ý:

---

[1]Còn có tên là *Phật Hộ Trung Quán Luận Thích* được viết ra để chú giải cho tác phẩm Căn Bản Trung Quán Luận của Long Thọ.

1. Nêu rõ những gì phía khác tin
2. Bác bỏ những lập thuyết đó (Chương 19)

(a')) Những gì các phía khác tin

Đã có nhiều cách định nghĩa các luận điểm Quy Mậu và Y Tự Khởi; nào ai có thể giải thích hết tất cả chúng? Đó là lý do tại sao ta chỉ tập trung vào một ít trong số đó.

[(1')) Diễn giải sai lạc đầu tiên][1]

Jayānanda {Thắng Hỷ} ủng hộ lập thuyết sau đây. Trong *Nhập Trung Luận Chú Giải* (*Madhyamakāvatāra-ṭīkā*)[2], ngài viết:[3]

> *Vấn:* Nếu ngươi xem *luận điểm Quy Mậu* là một lập luận suy diễn, thì liệu nhận thức hiệu quả có xác lập nó không? Nếu có, thì nó sẽ được xác lập cho cả hai phía, do đó, làm thế nào ngươi có thể nói rằng đó là "những gì *phía bên kia* khẳng định"? Nếu không, thì vì sẽ không thích hợp cho phía kia khi khẳng định những gì không được xác lập, nên làm thế nào ngươi có thể nói rằng đó là "những gì phía bên kia khẳng định"?

---

[1]BA470 người hiệu đính {bản Anh ngữ} đã thêm các tiêu đề vào cho bốn diễn giải sai lạc trong phần này.

[2]Tác phẩm *Nhập Trung Quán Luận* hay *Nhập Trung Luận* (skt. *Madhyamakāvatāra*) nguyên là của Nguyệt Xứng. Ngoài ra, ngài soạn thảo *Nhập Trung Quán Luận Thích* hay *Nhập Trung Luận Thích* (skt. *Madhyamakāvatāra-bhāṣya*) để chú giải tác phẩm này của mình. Thắng Hỷ cũng có viết một tác phẩm khác là *Nhập Trung Luận Chú Giải*. (skt. *Madhyamakāvatāra-ṭīkā*). Ở đây ngài Tsongkhapa đang trình bày lại lập luận được xem là có thiếu sót của Thắng Hỷ được đề cập trong *Nhập Trung Luận Chú Giải*. Vì các tác phẩm này gần như trùng tên nhau nên chúng tôi ghi lại để độc giả tiện phân biệt về sau.

[3]BA471 *Madhyamakāvatāra-ṭīkā*. P5271: 121.5.3

Đáp: Một số người có thể đáp: "Bất kỳ nhận thức hiệu quả nào xác lập thì được xác lập cho cả hai phía", nhưng điều đó, một cách chính xác, là những gì chúng tôi không hề biết. Khi một bên thừa nhận một điều nào đó như là một lý lẽ để chứng minh, mặc dù nhận thức hiệu quả có thể xác lập điều đó cho những ai thừa nhận phép suy diễn, nhưng làm thế nào người đó có thể chắc chắn rằng nhận thức hiệu quả đó [cũng] xác lập điều đó cho phía bên kia? Sau rốt, các chi tiết cụ thể về tâm thức của một người khác không phải là các đối tượng của cả cảm nhận [nhận thức từ giác quan] lẫn của suy luận. Và làm thế nào ngươi có thể chắc chắn rằng nhận thức hiệu quả xác lập điều đó ngay cả cho chính ngươi, vì có khả năng là ngươi có thể bị lừa dối, bởi vì ngươi đã chịu ảnh hưởng của sai sót trong một thời gian cực dài. Vì vậy, ta chấp nhận bản chất của sự vật trên sức mạnh của cả người đề xuất lẫn của đối phương vốn chấp nhận những điều ấy như là hiệu quả. Do đó, ta bác bỏ các lập thuyết của những phía khác về các khẳng định của riêng họ. [674]

Người đề xướng của một phép luận lý bất kỳ không biết được rằng liệu các đối phương đã xác lập lý lẽ cho chính họ qua phương tiện của một nhận thức hiệu quả hay không. Điều này là do không có loại nào trong hai loại nhận thức hiệu quả [nhận thức hiệu quả loại {đến từ} cảm thụ và nhận thức hiệu quả dựa trên một lập luận] cho phép người đề xuất truy cập đến những gì đối phương đang nghĩ. Ngươi không thể chắc chắn rằng nhận thức hiệu quả xác lập lý lẽ ngay cả cho chính ngươi, vì ngay cả khi ngươi xác định rằng ngươi đã xác lập nó qua nhận thức hiệu quả, thì có thể là ngươi đã bị lừa dối. Do đó, vì không có lý luận hợp lệ được xác lập, nên cuộc tranh luận được tạo lập trên những gì các bên chấp nhận là hợp lệ. Cho nên, rất phù hợp để bác bỏ đối phương về những gì họ chấp nhận, mặc dù nhận thức hiệu quả không xác lập bất cứ điều gì cho phía nào hết. Đây là cách ngài giải thích nó.

Và một lần nữa, trong cùng *Nhập Trung Luận Thích* tiếp tục:[1]

> Theo những người ủng hộ Y Tự Khởi, điều khiến cho sự việc nào đó trở thành một lý lẽ chứng minh cho phương pháp Y Tự Khởi là nhận thức hiệu quả xác lập sự biện dẫn [dẫn truyền] giữa lý lẽ và sự kiện được chứng minh[2]. Tuy

[1]BA472 Ibid., P5271:121.5.8-122.1.5.

[2]Trong Phật giáo các phép suy diễn hay lập luận được sử dụng như một công cụ chính để làm sáng tỏ hay minh chứng các tri kiến và các mệnh đề được đưa ra. Phép suy luận Phật giáo hoàn toàn tương đương với phép suy diễn tam đoạn luận Tây Phương. Ví dụ sau đây sẽ làm rõ hơn các thuật ngữ dùng trong một phép suy luận Phật giáo bao gồm 3 mệnh đề – Chủ thể, âm thanh, là một hiện tượng vô thường vì nó là một sản phẩm sinh khởi.

Chủ thể : Âm thanh

Định đề : là hiện tượng vô thường

Biện dẫn (hay *lý lẽ, luận giải*): Vì nó là sản phẩm sinh khởi.

Trong đó:

Chủ thể là điều đang được thẩm tra, về điều mà một luận điểm đang được tạo thành.

Định đề là một luận điểm đang được làm ra nói đến chủ thể (tức là đặc tính nêu ra từ chủ thể).

Biện dẫn là chất liệu được dùng để xác lập điều cần được chứng minh, vốn là một sự kết nối hiệu lực giữa chủ thể và định đề (đây là lý lẽ dẫn đến kết luận rằng chủ thể sở hữu đặc tính đề cập trong định đề).

Chủ thể, định đề và biện dẫn là ba tiêu chí (thành phần) của một phép suy luận.

Điều cần được chứng minh (eng. probandum) là mối quan hệ giữa chủ thể và biện dẫn – là điều vốn được chứng minh thông qua phép suy diễn.

Trong việc đánh giá tính hiệu quả của một phép suy diễn, ta bắt đầu với chủ thể và làm việc theo cách của mình thông qua ba cơ chế của luận lý cho đến khi đạt đến định đề. Cơ chế đầu tiên là đặc tính của chủ thể – biện dẫn phải là một đặc tính của chủ thể. Trong ví dụ trên "sản phẩm sinh khởi" phải là một đặc tính của "âm thanh". Cơ chế thứ nhì là sự dẫn truyền – biện dẫn hoàn toàn dẫn truyền đến định đề. Tức là tất cả các pháp nào mà "là sản

nhiên, sự biện dẫn đó chưa được xác lập. Một nhận thức hiệu quả vốn xác lập một sự biện dẫn thì hoặc là một cảm nhận hoặc là một suy luận. Chúng ta hãy cứu xét chúng từng trường hợp một.

Một cảm nhận không thể xác lập sự biện dẫn. Thông qua điều được cảm nhận và điều không được cảm nhận, ngươi có thể biết rằng có một mối quan hệ duyên sinh {điều kiện} cần thiết giữa khói và lửa trong nhà bếp, sao cho nếu một trong chúng tồn tại, thì yếu tố còn lại cũng sẽ tồn tại, và nếu một yếu tố không tồn tại, thì yếu tố kia cũng không tồn tại. Tuy nhiên, ngươi không thể suy diễn sự tồn tại của lửa từ sự tồn tại của khói trong *tất cả* mọi nơi.

Ngươi cũng không thể dùng suy luận để xác lập sự biện dẫn, cũng vì điều đó bị giới hạn trong những nội hàm nhất định. Nội hàm của suy luận không phải là phổ quát, vì chẳng hạn, tri kiến rằng sự kiện nào đó là vô thường, sẽ chỉ khởi sinh khi có một lý lẽ quan hệ đến sự việc muốn được chứng minh và {sự việc đó} không có trong mọi nơi và mọi thời điểm. Do đó, sự biện dẫn được xác lập chỉ bằng con đường của những gì thế tục chấp nhận, và không phải bằng phương tiện của một nhận thức hiệu quả. Do đó, làm thế nào nó có thể sai được khi sử dụng phương pháp Quy Mậu luận chứng để bác bỏ sự phản đối?

Vì vậy, nếu các nhận thức hiệu quả *đã* xác lập các biện dẫn – chẳng hạn như sự hiện diện của lửa ở bất cứ nơi nào có khói hay [sự hiện hữu của] vô thường ở tất cả những gì được sinh khởi –

---

phẩm sinh khởi" thì "là vô thường". Cơ chế thứ ba là sự nghịch đảo dẫn truyền – tức là phủ định của định đề thì hoàn toàn truyền dẫn cho biện dẫn. Tức là điều gì không phải là sản phẩm sinh khởi đều phải sở hữu một bản chất thường hằng. *Logic*. Ripa shedra. Truy cập 01/03/2012.
<http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Logic>.
The Tibetan Buddhist Syllogistic Form. Daniel Perdue. Chung-Hwa Buddhist Journal. 2008, 21:192-211.

thì các lập luận Y Tự Khởi sẽ chấp nhận được, nhưng chúng [tức là các nhận thức hiệu quả] lại không [có các xác lập như thế]. [675] Nếu các nhận thức hiệu quả đã xác lập các biện dẫn, thì các biện dẫn liên hệ đến sự tồn tại của ngọn lửa ở bất cứ nơi nào có khói và {các biện dẫn liên hệ đến} vô thường ở bất cứ nơi nào có sự sinh khởi đã phải được xác lập trong tất cả các địa điểm và tất cả các thời điểm. Tuy nhiên, *do cảm nhận và suy luận xác lập các biện dẫn chỉ liên quan đến phạm vi cụ thể,* chẳng hạn như nhà bếp và ấm đựng, nên nội hàm của các biện dẫn đó bị hạn chế. Do đó, chỉ có sự chấp nhận và không {có} nhận thức hiệu quả cần phải xác lập ngay cả cho các biện dẫn. Đây là những gì Thắng Hỷ nói. Rõ ràng ngài tin rằng nếu một chứng minh sử dụng một lý lẽ mà với lý lẽ đó nhận thức hiệu quả đã xác lập ba tiêu chí, thì nó là một luận điểm Y Tự Khởi; nếu một chứng minh được thực hiện chỉ trên cơ sở của các bên chấp nhận việc thỏa mãn của ba tiêu chí,[1] thì nó là một luận điểm Quy Mậu.

[(2')) Cách hiểu sai lạc thứ hai]

Một số dịch giả, đệ tử của học giả đó [Thắng Hỷ], tranh luận như sau:[2] Các học giả Trung Quán tông không có luận thuyết của riêng mình. Họ chỉ bác bỏ những gì phía khác tin tưởng. Vì các tiêu chí của một phép suy luận như *chủ thể* là không được tán đồng – nghĩa là, không được cả hai bên chấp nhận – nên các

---

[1]BA473 Ba tiêu chí (*tshul gsum*) của một biện dẫn đúng. Trong Nhân Minh học, một lập luận đúng cần đạt đến 3 tiêu chí: sự hiện diện của lý lẽ trong chủ thể, hay nội hàm của nó trong chủ thể. Đây là định đề "thứ yếu" của một phép suy luận. Giữa hai loại biện dẫn (dẫn truyền) thì loại biện dẫn hướng tới là biện dẫn chính và biện dẫn nghịch đảo là sự đảo nghịch của nó tương ứng với định đề thứ yếu.

[2]BA474 Đây là một ví dụ về một môn đồ của Thắng Hỷ người ủng hộ quan điểm này, 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (mChan 473.4) đề cập đến dịch giả mDo-sde-'bar (Do-day-bar), một vị thầy thuộc Trung Đạo vốn được phổ biến rộng rãi trong hậu bán thế kỷ 11.

luận điểm Y Tự Khởi không biện hộ được. Kết quả duy nhất của phân tích luận lý là những phía khác từ bỏ giáo thuyết của họ. Ngoài điều này ra, vì các nhà Trung Quán không có các tín điều của riêng mình, nên phép suy diễn Y Tự Khởi không nên được dùng đến trong bất kỳ tình huống nào. Vì vậy, chỉ có các luận điểm Quy Mậu được phép dùng. Thật thế, vì những lập luận Quy Mậu đó vốn xác lập một lập thuyết tích cực một cách tối hậu dẫn xuất từ phép suy luận Y Tự Khởi, nên chỉ có các phép Quy Mậu vốn phủ nhận lập thuyết của đối phương là được cho phép. Vì loại sau của phép Quy Mậu {dùng phủ nhận lập thuyết của đối phương} là một lối Quy Mậu mà trong đó cả lý lẽ lẫn sự biện dẫn được đơn thuần chấp nhận bởi cả hai phía hoặc được dẫn xuất chỉ từ các khẳng định của các phía, nên nhận thức hiệu quả đúng đắn không xác lập lý do và sự biện dẫn. Dựa trên phép Quy Mậu như vậy để họ loại trừ những yêu sách hoặc các diễn tưởng của phía khác, và họ làm điều này với bốn loại luận điểm[1].

Về những điều này, "luận điểm Quy Mậu diễn bày một mâu thuẫn" hoạt động theo cách sau đây. Chẳng hạn, các đối phương chấp nhận rằng sinh khởi là có mục đích và hữu hạn, và họ cũng tin rằng các sự vật được sinh khởi từ chính chúng. Nhưng nếu một sự vật được sinh khởi từ chính nó, vì điều đó sẽ có nghĩa rằng sự vật nào đó đã tồn tại đang được sinh khởi, thì sự sinh

[1]Bốn loại luận điểm (*bốn bổ đề* hay *tứ cú*) là cách phân lớp một dạng thể hiện (của một mệnh đề) thành bốn trường hợp khả dĩ và không có trạng thái nào lọt ra khỏi một trong bốn trường hợp đó. Chẳng hạn như tứ cú về trạng thái sinh khởi. Sinh khởi của sự vật chỉ có thể thuộc vào một trong 4 dạng: (1) sinh ra bởi chính nó, (2) sinh ra bởi vật khác, (3) sinh ra bởi vừa chính nó vừa bởi vật khác và (4) sinh ra không có nguyên nhân. Từ đó Trung Quán tông đưa ra các lập luận phản chứng chặt chẽ lần lượt bác bỏ các giả định này. Tổng quát, có thể quy một đặc tính cụ thể nào đó vào một trong bốn phạm trù: (1) A, (2) không phải A, (3) vừa A vừa không phải A và (4) không phải A mà cũng không phải không A – rồi tìm lý lẽ để bác bỏ.

khởi sẽ không có mục đích và vô tận, và sẽ là không chính xác khi cho rằng nó {sự sinh khởi} là có mục đích và hữu hạn. Nếu họ chấp nhận điều đó {sinh khởi có mục đích và hữu hạn}, thì sẽ là không chính xác cho họ khi chấp nhận rằng các sự vật được sinh khởi từ bản thân chúng. Với mâu thuẫn được lắp đặt theo cách này, kết quả duy nhất là các đối phương thấu hiểu chúng và từ bỏ nguyên lý này. [676]

Việc "suy luận dựa trên những gì phía khác chấp nhận" bác bỏ đối phương bằng cách sử dụng một chủ thể, một lý lẽ, và v.v… vốn được chấp nhận bởi đối phương đó. Ví dụ, mầm non mà ngươi chấp nhận như là đã sinh khởi từ chính nó thì không được sinh khởi từ chính nó bởi vì nó là chính tự ngã riêng của nó. Mặc dù các nhà Trung Quán tông cho rằng nó không được sinh khởi từ chính nó, nhưng đây chỉ là một bác bỏ quan điểm của những phía khác rằng những sự vật phát khởi từ chính chúng; điều đó không xác lập cho chính các nhà Trung Quán tính chất không tồn tại của sự sinh khởi từ tự ngã, và do đó các nhà Trung Quán tông không có luận thuyết.

Luận điểm được gọi là "sự tương tự giữa lý lẽ để chứng minh và sự việc {muốn được} chứng minh" bao hàm việc chỉ ra cách thức để không có điều nào trong số các thí dụ hay các biện dẫn mà đối phương khẳng định nhằm chứng minh cho lập thuyết của họ lại có thể được chứng minh trong mối quan hệ đến lập thuyết đó.

"Luận điểm song song về các lý do tương tự" bao gồm phương pháp luận song song giữa các lý do không thể tách biệt, ví dụ như: nếu ngươi chấp nhận điều này, thì ngươi chấp nhận điều kia.

Phản biện: Thế thì sau đó, ngài tin hay không tin vào các bác bỏ như thế về điều mà đối phương chấp nhận? Nếu tin, thì trong chính điều {tin tưởng} đó {sẽ} cấu thành luận thuyết của ngài và sẽ có một luận cứ Y Tự Khởi chứng minh cho lập thuyết đó. Nếu không tin, thì thật là vô nghĩa cho ngài khi đưa ra các lập luận phản bác những gì phía bên kia chấp nhận.

Đáp bởi những người theo Thắng Hỷ: Khi ngươi phân tích tính tối hậu, nếu ngươi chấp nhận một định đề cần chứng minh chẳng hạn như "thiếu vắng sự tồn tại tự tính" hoặc "không được sinh khởi", thì ngươi phải chấp nhận luận thuyết Y Tự Khởi và các lý lẽ. Tuy nhiên, vì chúng tôi không chấp nhận các định đề cần chứng minh như vậy, nên chúng tôi không có sai sót. Nếu hoàn toàn tin tưởng vào một điều gì đó nghĩa là ngươi có một luận thuyết, thì tất cả mọi người sẽ có luận thuyết về mọi thứ.

Đó là cách [những người theo Thắng Hỷ] giải thích lập thuyết của họ. Rõ ràng là họ tin rằng mặc dù họ không có gì để chứng minh từ riêng phía của mình, họ chỉ có thể bác bỏ lập thuyết của phía khác; dù rằng họ có các niềm tin, nhưng họ lại không có các luận thuyết; và rằng họ không có lập thuyết của riêng mình, nên tránh khỏi các luận thuyết như việc thiếu vắng sự tồn tại tự tính khi phân tích tính tối hậu. Rõ ràng, họ sánh như các nhà Y Tự Khởi là những ai không tin rằng không hề có gì vốn có thể được khẳng định cả và do đó là những người, khi phân tích tính tối hậu, khẳng định định đề cần chứng minh "thiếu vắng tự tính" và xác lập điều đó như là lập thuyết của mình. Những người không khẳng định các định đề cần chứng minh đó, nhưng chỉ tham gia bác bỏ những gì phía khác chấp nhận, thì họ {những người theo Thắng Hỷ} xem là các nhà Trung Quán Cụ Duyên.

[(3')) Diễn giải sai lạc thứ ba][1] [677]

Theo những người ngày nay tự xem mình là Trung Quán Cụ Duyên, thì không có gì để chấp nhận ngay cả ở mức ước lệ [thế tục] trong chính hệ thống của họ, bất kể là về tính tối hậu hay tính ước lệ. Nếu ngươi có một luận thuyết như thế, thì ngươi phải chấp nhận các ví dụ và các lập luận chứng minh nó, và trong trường hợp đó, ngươi là một nhà Y Tự Khởi. Vì vậy, các

---

[1] BA475 'Jam-dbyangs-bzhad-pa {*mChan:* 477.3) nói rằng điều đó được khẳng định bởi một số người Tạng.

nhà Cụ Duyên không hề có hệ thống nào của riêng mình cả. Vì Long Thọ trong *Hồi Tránh Luận* có thuyết:[1]

> Nếu ta có bất kỳ luận thuyết nào,
> Thì, ta sẽ khổ đau từ sai sót đó,
> Nhưng vì ta vốn không luận thuyết,
> Ta, một mình không có các lỗi lầm.
>
> Nếu cảm nhận từ giác quan và v.v...
> Có thể thật cảm nhận được điều chi
> Thì sẽ có cái phải chứng minh hay bác bỏ.
> Nhưng vì chúng không [như thế], nên ta không thể có lỗi lầm.

Cũng vậy, trong *Lục Thập Tụng Như Lý Luận* của Long Thọ có khẳng định:[2]

> Các Mahātma {Đại Ngã} không có các lập thuyết,
> Họ không có các luận điểm.
> Làm thế nào những người tự mình không có lập thuyết
> Lại có thể có lập thuyết đối chiếu với người khác?

Ngoài ra, *Tứ Bách Kệ Tụng* của Thánh Thiên có dạy:[3]

> Bất kể bao lâu ngươi cố gắng
> Không bao giờ có thể cự tuyệt
> Những người vốn không có lập thuyết
> Về sự tồn tại, không tồn tại, hoặc cả hai.

---

[1] BA476 W: 29-30; P5228:15.1.1-2. Cũng từ Johnston và Kunst 1990:113-15.
[2] BA477 YS: 50, P5225:12.1.6.
[3] BA478 Cś: 16.25, Lang 1986:150-51; P5246:140.2.4-5.

Tất cả các điều trên là các nguồn cho thấy rằng một nhà Trung Quán không có lập thuyết hay luận thuyết. *Minh Cú Luận* khẳng định rằng:[1]

> Nếu ngươi là một nhà Trung Quán, thì sẽ không đúng đắn khi thực hiện một luận điểm Y Tự Khởi, vì chúng tôi không chấp nhận các lập thuyết của phía khác.

Và cũng thế:[2]

> Sự đối chọi của hậu quả vô lý trong một lập luận Quy Mậu là dành cho đối phương, mà không phải dành cho chính chúng tôi, vì chúng tôi không có luận thuyết.

Ngoài ra, Nguyệt Xứng khẳng định trong *Nhập Trung Luận*:[3]

> Phải chăng một sự bác bỏ làm công việc bài bác qua tương tác với điều mà nó bác bỏ?
> Hoặc phải chăng nó bác bỏ mà không cần tạo mối tương tác?
> Vấn đề này là không thể tránh khỏi đối với những ai có các lập thuyết,
> Nhưng vì ta không {có lập thuyết}, nên lý lẽ Quy Mậu này không áp dụng cho ta.

Các đoạn này khẳng định rằng vì các nhà Trung Quán không có lập thuyết, nên các sai sót ấy không áp dụng cho họ. Do đó, tất cả các trình bày Trung Quán được đưa ra chỉ thuộc khuôn khổ quan điểm của phái khác. [678] Vì, như khẳng định của Nguyệt Xứng trong *Nhập Trung Luận*:[4]

---

[1] BA479 PPs: 16; D3796: Ha 6al-2.
[2] BA480 Ibid.; D3796: Ha 6a2.
[3] BA481 MAV: 6.173, La Vallee Poussin 1970b: 294; D3861: Ha 212b7-213al.
[4] BA482 MAV: 6.81, La Vallee Poussin 1970b: 179; D3861: Ha 208a3.

Trong khi ngươi chấp nhận các thực thể phụ thuộc thật sự
Ta không chấp nhận chúng ngay cả quy ước;
Vì tính hiệu quả, ta bảo chúng tồn tại dù chúng không
Lấy quan điểm thế tục, ta nói về một bản ngã.

Ngoài ra, trong *Hồi Tránh Luận* của Long Thọ dạy rằng:[1]

Vì không có gì để bị bác bỏ,
Ta bác bỏ không một điều chi.
Nên bảo ta bác bỏ điều gì,
Tức thị, ngươi xúc phạm ta lắm.

Cho nên, không có thứ gì như thế ngay cả việc bác bỏ lập thuyếtcủa phía nào khác. Đó là những điều mà họ nói.

[(4')) Diễn giảng sai lạc thứ tư][2]

Một số nhà Trung Quán tông thời trước, những học giả người Tây Tạng môn đệ Nguyệt Xứng, lập luận như sau: Chúng tôi hoàn toàn bác bỏ các hệ thống này vốn cho rằng các nhà Trung Quán tông không có lập thuyết của riêng mình và không có các nhận thức hiệu quả để xác lập chúng. Hệ thống riêng của chúng tôi là như sau. Chúng tôi bác bỏ cả hai tính chất cảm nhận lẫn tính chất suy diễn của mệnh đề "các nhận thức hiệu quả có cơ sở thực tế thật sự"[3] của những ai đưa ra các trình bày về nhận thức hiệu quả và các đối tượng nó nhận biết về đặc tính tự tính mà vốn có khả năng đứng vững trước sự phân tích lập luận. Trong việc chấp nhận một cách thế tục, mà không có phân tích, {gồm} các nhận thức hiệu quả và các đối tượng được nhận thức quen

[1]BA483 W: 64; P5228:15.4.2-3.

[2]BA484 Trong khi ngài Tsongkhapa không liệt kê điều này như là một hệ thống riêng rẽ, thì 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan:* 480.5) nhận diện điều này như là quan điểm của rMa-bya Byang-chub-brtson-'grus (Map-cha Chang-chub-tson-dru) và những người ủng hộ của Pa-tshab Nyi-ma-grags (Ba-tsap Nyi-ma-drag).

[3]BA485 Điều này biểu hiện dngos po'i *stobs zhugs kyi tshad ma*.

thuộc với thế tục, thì chúng tôi, các nhà Trung Quán chứng tỏ rằng những thứ đó thiếu vắng tính tồn tại chân thật với lập luận vững chắc qua việc tạo ra một mệnh đề chứng minh đối với đối phương. Ngay cả như thế, chúng tôi không phải là các nhà Y Tự Khởi, vì chúng tôi thừa nhận sự thiếu vắng của tính tồn tại chân chật {tính thật hữu} qua các phương tiện của các nhận thức hiệu quả vốn quen thuộc với thế tục, mà không phân tích.

Chương 19: Bác Bỏ các Diễn Dịch Sai Lạc {của phái khác} về Y Tự Khởi và Cụ Duyên

(b')) Bác bỏ các lập thuyết đó

(1')) Bác bỏ diễn dịch sai lạc đầu tiên

Theo hệ thống của Thắng Hỷ trong *Nhập Trung Luận Chú Giải,* thì nhận thức hiệu quả không xác lập được lý lẽ và sự biện dẫn. Thắng Hỷ cho rằng nhận thức hiệu quả không xác lập lý lẽ, nhưng lý giải của ngài là thiếu vì những lý do sau đây: (1) Ngay cả trong một hệ thống cho rằng, cả hai, phía đề xuất và phía đối phương, phải có lý lẽ xác lập trước đó lên nhận thức hiệu quả, thì một điều nào đó không dừng lại để được xem là một lý lẽ một cách đơn giản bởi vì người đề xuất không chắc chắn rằng lý lẽ này {cũng sẽ} được xác lập cho đối phương {hay không}. Do đó, lý luận của Thắng Hỷ không vô hiệu hóa được sự cần thiết của việc xác lập lý lẽ của đối phương qua phương tiện nhận thức hiệu quả. [679] (2) Nếu ngươi cho rằng ngươi không biết có hay không một lý lẽ được xác lập cho đối phương bởi vì ngươi không biết chắc về tâm thức của đối phương, thì theo sau đó là việc ngươi thậm chí không thể chắc chắn rằng bên kia đã chấp nhận một luận điểm cụ thể; vì vậy, sẽ không thể nào bác bỏ đối phương trong về những gì mà họ chấp nhận, v.v... Tại sao? Thậm chí nếu ngươi có sự chắc chắn cảm nhận về ngôn từ của những người phản biện khi họ nói: "Đây là những gì chúng tôi chấp nhận", theo sau suy lý của ngươi, thì ngươi sẽ không có

hiểu biết chắc chắn rằng họ thật sự chấp nhận những gì họ đã tuyên bố, vì ngươi không biết được tâm thức của các chúng sinh khác.

Sự biện minh rằng Thắng Hỷ cung cấp lý do tại sao nhận thức hiệu quả không xác lập sự biện dẫn thì cũng vẫn không đủ. Nhà bếp là đối tượng dựa trên đó ngươi hiểu được mệnh đề biện dẫn, "trong nhà bếp, khi có khói thì có lửa". Điều này đã được hiểu với sự chú trọng rằng cơ sở đó là mệnh đề biện dẫn trần trụi [không đầy đủ], "đâu có khói, đó có lửa". Thật là *không* chắc chắn rằng ngươi đã nắm bắt được sự biện dẫn "ở đâu có khói bếp, ở đó có lửa bếp". Do đó, làm thế nào ngươi có thể nắm bắt một biện dẫn bị giới hạn trong một không gian và thời gian cụ thể? Hay nếu không, khi mệnh đề biện dẫn đã bị giới hạn theo cách thức đó, thì vì nhà bếp sẽ không có chức năng như là cơ sở cho việc xác định một biện dẫn giới hạn như thế, nên ngươi sẽ phải viện dẫn [thêm] cơ sở nào khác trong mối quan hệ đến việc xác định của mệnh đề biện dẫn giới hạn nào là cần thiết. Ví dụ, tính vô thường – một đặc tính cần được chứng minh vốn là chắc chắn đối với âm thanh – thì phải áp dụng được cho cả âm thanh và các nồi niêu. Một dạng vô thường vốn là riêng của âm thanh thì không thể được thừa nhận như là có đặc tính cần được chứng minh {tức là tính vô thường ở dạng phổ quát}. Cùng một dòng lập luận này chứng tỏ rằng thật không chính xác khi cho rằng, suy luận xác lập mệnh đề biện dẫn thì không phải là một nhận thức hiệu quả.

Ngài cũng tuyên bố rằng chỉ có sự chấp thuận của người ủng hộ và người phản biện về sự biện dẫn xác lập nó, bởi vì nhận thức hiệu quả không xác lập nó. Điều này cũng không đúng. Tại sao? Nếu ngươi xem sự chấp nhận đơn thuần về một lập thuyết như là sự chứng minh cho nó, thì ngươi không thể bác bỏ đối phương, vì sự khẳng định {chấp nhận} của đối phương về một điểm sẽ xác lập lập thuyết đó, và không bên nào có bất kỳ nhận thức hiệu quả nào vốn có thể bác bỏ nó.

Vấn: Nhưng điều gì xảy đến nếu Ngài phải phân biệt giữa các loại chấp nhận khác nhau, trong đó một loại có thể và loại kia không thể xác lập lý lẽ, sự biện dẫn, v.v…?

Đáp: Nếu ngươi biện minh một sự phân biệt như thế chỉ bởi thực tế rằng nó đã được khẳng định, thì luận điểm của ngươi giống với những gì ngươi đang cố gắng để chứng minh và ngươi đã không nâng cao lập thuyết của mình. Tuy nhiên, nếu ngươi tiến hành một sự phân biệt dựa trên cơ sở liệu rằng có hay không một nhận thức hiệu quả để hỗ trợ cho một khẳng định, thì ngươi đã đánh lạc mất niềm tin của mình rằng không có các nhận thức hiệu quả.

(2’)) Bác bỏ diễn dịch sai lạc thứ hai [680]

Ngươi cho rằng việc tránh né các luận thuyết Y Tự Khởi nghĩa là khi phân tích thực tại ngươi không khẳng định luận thuyết rằng không có tự tính[1]. Nhưng trong việc không chấp nhận luận thuyết đó, có phải là do luận thuyết đó không được xác lập qua kiến thức lý luận phân tích về việc liệu có tự tính hay không? Hoặc, trong việc không chấp nhận luận thuyết đó, phải chăng ngươi viện thêm lý do rằng đây là một sự ngẫu nhiên mà trong đó thực tại đang được phân tích? Ngươi theo quan điểm nào?

Trong trường hợp đầu tiên, nếu kiến thức lý luận không xác lập được sự suy diễn của luận thuyết, tức là sự thiếu vắng tự tính, thì kiến thức lý luận cũng không thể bác bỏ được nội hàm của luận thuyết "tự tính có tồn tại", vì các lý lẽ tương tự. Và ngươi hoàn toàn không đúng khi nghĩ rằng nội hàm của luận thuyết "tự tính có tồn tại" không bị bác bỏ khi thực tại đang được phân tích, vì những lý do sau đây: (1) Ngươi khẳng định trước đây rằng phân tích lập luận bác bỏ các hệ thống của phái khác. (2) Tri kiến

[1]Việc khẳng định các pháp đều không có tự tính đã là một luận thuyết quan yếu của Trung Quán tông, không thể nói là họ không có luận thuyết như trong cách hiểu sai lạc này trình bày. Do đó, Ngài Tsongkhapa đi sâu vào minh chứng sự sai lầm trong trường hợp họ không khẳng định luận thuyết này.

không phân tích [tức là thế tục] không thể bác bỏ hệ thống của phía khác. (3) Bằng không, nếu sự phân tích đã *không bác bỏ được* luận thuyết "tự tính có tồn tại", thì tại sao ngươi phải chỉ rõ: "Chúng tôi chấp nhận không có luận thuyết trong hệ thống riêng của chúng tôi"! Vì trong trường hợp đó, ngươi sẽ thậm chí không chấp nhận các lập luận Quy Mậu vốn *bác bỏ* hệ thống của những phía khác.
Khi ngươi sử dụng một luận điểm Quy Mậu để loại bỏ những tôn chỉ của phía bên kia, thì chính sự phản bác về tính tồn tại của tự tính này phải xác lập được sự thiếu vắng tự tính. Ta đã nêu điểm này ở trên khi liên hệ đến một đoạn trích dẫn trước đây trong *Hồi Tránh Luận* và luận giải của nó[1]. Không có lựa chọn thứ ba. Nếu điều này không đúng, thì một ai đó có thể quả quyết ngược lại với lập trường của ngươi, bằng cách nói rằng, "tôi đang xác lập sự vắng mặt của tự tính; tôi không bác bỏ sự tồn tại của tự tính". Phản ứng của ngươi sẽ thế nào? Nếu ngươi nghĩ rằng việc khẳng định sự vắng mặt của tự tính, không còn gì để nghi ngờ, là phải phủ định tự tính, thì cũng có đúng đắn rằng việc phủ định sự tồn tại của tự tính, không gì để nghi ngờ, là phải xác nhận một cách tương tự về sự thiếu vắng của tự tính.
Nếu ngươi nghĩ rằng các luận thuyết chẳng hạn như sự vắng mặt của tự tính là không đúng bởi vì đây là một ngẫu nhiên trong đó thực tại đang được phân tích, [sự ngẫu nhiên đó] cung cấp cho ngươi sự biện minh của ngươi về điều này ngay bây giờ. [681] Ngươi có thể giả thiết rằng người ta không thể chấp nhận các niềm tin như vậy bởi vì điều gì vốn tồn tại khi thực tại đang được phân tích thì phải tồn tại một cách tối hậu, nhưng kết luận này lại không chính xác. Nếu ngươi bác bỏ chính tính ngẫu nhiên trong thời gian mà thực tại đang được phân tích, thì ngươi sẽ phải chấp nhận sự bất khả xảy đến [của nó] tại khoảng thời gian trong đó một nhà Trung Quán phân tích các sự vật với lý luận. Nhưng nếu ngươi thừa nhận một ngẫu nhiên như thế, thì ngươi chắc chắn cũng phải chấp nhận sự tồn tại của người phân

[1]BA486 LRCM: 652-653.

tích, lý luận phân tích, cơ sở phân tích, đối phương mà ngươi đang phân tích, v.v... Vì vậy, tại sao lại cần thiết để tất cả mọi thứ vốn tồn tại vào thời điểm đó tồn tại một cách tối hậu? Cũng không phải là thỏa đáng khi cho rằng một phép [suy luận] Quy Mậu chỉ liên quan trong chừng mực những gì được khẳng định bởi đối phương, hoặc chỉ liên quan đến những gì cuối cùng có thể được dẫn xuất từ những khẳng định đó, mà ngươi đang xây dựng một phép Quy Mậu mặc dù thiếu các nhận thức hiệu quả. Vì vậy, ta bác bỏ quan điểm của ngươi cũng giống như ta đã bác bỏ hệ thống đầu tiên ở trên.

Hơn nữa, thật không thích hợp khi tuyên bố rằng ngươi không có các khẳng định trong khi thực tại đang được phân tích, mà là ngươi có khẳng định một cách thế tục [Tục Đế]. Điều này là vì tính ngẫu nhiên, trong suốt thời gian thực tại được phân tích, không thể là một pháp tối hậu [chân đế]; vì vậy, nó phải là một việc thế tục, và điều đó mâu thuẫn với luận thuyết của ngươi. Ngoài ra, nếu *việc không tồn tại,* trong lúc thực tại đang được phân tích, lại có nghĩa là không tồn tại một cách tối hậu, thì việc không có khẳng định, trong khi thực tại đang được phân tích, không thể là một đặc tính riêng biệt của phái Cụ Duyên – vì không nhà Trung Quán nào của bất kỳ nhóm nào cho rằng họ có các khẳng định một cách tối hậu.

(3')) Bác bỏ diễn dịch sai lạc thứ ba

Như đã giải thích trước đây, những ai tuyên bố rằng Trung Quán tông không có luận thuyết, ngay cả về mặt ước lệ, đã không nhận diện đúng đắn đối tượng mà lý luận loại trừ. Do vậy, họ bác bỏ đối phương bằng các luận điểm vốn bác bỏ tự tính, và sau đó, khi tình hình đảo ngược, họ cũng thấy các luận điểm đó trong vai trò áp dụng cùng một cách thức lên hệ thống riêng của mình. Trong việc trình bày hệ thống riêng của mình, thì họ lại không có ý kiến làm thế nào để tránh lỗi lầm. Do đó, tất cả các sự kiện duyên khởi – bất kể của luân hồi hay Niết-bàn – cuối cùng đều có một trạng thái bản thể tương tự như các thêu dệt của những người phi Phật giáo chẳng hạn như của một đấng sáng

thế. Vì vậy, diễn dịch đó phỉ báng các nhà Trung Quán và các nỗ lực hoàn toàn cho thiện pháp. [682] Ta đã giải thích chi tiết về việc bác bỏ lập thuyết đó.
Những ai phân tích liệu các nhà Trung Quán có khẳng định bất kỳ điều gì hay không đều phải đồng ý rằng một nhà Trung Quán giữ vị thế như là người theo "trung đạo". Do đó, họ sẽ phải chấp nhận rằng một nhà Trung Quán hiểu được ý nghĩa của duyên khởi - rằng một cách tối hậu, thì ngay cả không một hạt tử nào tồn tại, trong khi một cách thế tục thì tất cả đều tựa như ảo ảnh. Vậy nên, có điều gì đó để khẳng định. Hơn nữa, ngươi phải thừa nhận điều này bằng việc bác bỏ những những tuyên bố rẻ tiền vốn là sự đảo ngược của các lập thuyết đó, cụ thể là về, niềm tin rằng các sự vật tồn tại một cách tối hậu và niềm tin rằng chúng không tồn tại thậm chí một cách thế tục.Vì vậy, có nhận thức hiệu quả vốn nhận biết được điều gì được chứng minh và điều gì bị bác bỏ, và có một luận thuyết trong đó các nhà Trung Quán tông, dựa trên kiến thức riêng của mình, chỉ giáo các phía khác một cách chính xác. Vì lẽ này, và vì các đối phương không có câu trả lời triết lý mạch lạc cho các điểm mà họ đặt ra, nên hệ thống này [Trung Quán] là cực kỳ thuần khiết.
Theo đó, ngay cả nếu ngươi không biết làm thế nào để trình bày hệ thống hoàn hảo của những học giả Trung Quán, thì ngươi ít nhất là không nên phỉ báng nó bằng cách tuyên bố rằng nó không hiện hữu. Chính sự chấp nhận của lý luận về duyên khởi chặt đứt tất cả các vướng mắc của các quan điểm sai lầm. Kẻ khôn ngoan chú ý đến điều này sẽ tránh được mọi mâu thuẫn trong việc trình bày hệ thống Trung Quán và sẽ không tin tưởng những ai lan truyền các sự lừa dối như thế. Nguyệt Xứng trong *Minh Cú Luận* khẳng định:[1]

> Do đó, lập thuyết của ta là hoàn toàn không có bất kỳ sai sót luận lý nào và chắc chắn không mâu thuẫn với bất kỳ trình bày truyền thống nào về thực tại thế tục hay tối hậu, trong

---

[1]BA487 PPs: 501-502; D3796: Ha 166b4-5.

khi lập thuyết của các ngươi có sai sót rõ ràng và nghiêm trọng và có mâu thuẫn với những trình bày truyền thống. Thông qua sự hoàn toàn thiếu hiểu biết, ngươi không nhìn thấy các sai sót này và các điểm tốt chính xác. Những sai sót mà ngươi gán cho ta là sai sót của các ngươi.

Hệ thống Trung Quán đã được đề cập trong đoạn văn này đã được trích dẫn trước đây là một trình bày không thể chối cãi dẫn xuất cả từ các nhận thức hiệu quả vốn xác định điều gì là tối hậu lẫn từ các nhận thức hiệu quả thế tục. [683] Do đó ngươi có thể chắc chắn rằng nó hoàn toàn không có các sai sót luận lý và nó cho phép ngươi thực hiện một giải trình đầy đủ về luân hồi và Niết-bàn. Bằng không, nếu luận điểm cho rằng "Các nhà Trung Quán không có hệ thống riêng của họ" bị coi là không thể bác bỏ, thì tuyên bố "Tất cả mọi thứ mà ngươi nói là một sự dối trá" cũng không thể bị bác bỏ ngay cả ở mức độ nhỏ nhất, với lý do tương tự.

Phản biện: Những ai cho rằng họ không khẳng định điều gì cả thì không lệ thuộc vào phân tích rằng liệu họ có bất kỳ khẳng định nào hay không. Do vậy, vì chúng tôi không hề chấp nhận điều gì cả, nên không ai có thể bài bác chúng tôi.

Đáp: Điều này cũng không thể đứng vững. Vì nếu nó biện hộ được, thì ngay cả trong trường hợp của người vốn cho rằng, "Tất cả các tuyên thuyết đều sai", thì người ta không thể chỉ ra rằng họ [đối phương] đã mâu thuẫn với chính lời nói của mình vì luận điệu *tất cả các từ ngữ đều sai* của người này, bằng luận lý của ngươi, sẽ cản trở sự phân tích về thật tính của chính các từ ngữ đó. Điều đó cũng không biện hộ được vì *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng khẳng định:[1]

[1]BA488 MAV: 6.147cd, La Vallee Poussin 1970b: 259; D3861: Ha 211b2.

Nếu đã có một tự ngã hiện hữu trong thực tại, thì nó sẽ là một điều gì đó
Vốn tồn tại cùng với thân cũng như với tâm; nó sẽ không thể nào không trình bày ra được.

Để trả lời cho niềm tin tưởng của những nhà Độc Tử bộ {Vātsīputrīya[1]} rằng có một tự ngã thật sự tồn tại mà không thể mô tả được hoặc giống với các uẩn hoặc khác với các uẩn, thì đoạn văn này nói rằng nếu tự ngã tồn tại thật sự, nó phải dễ dàng miêu tả hoặc giống với các uẩn hoặc khác với các uẩn. Nhưng nếu ngươi đúng, thì thì các nhà Độc Tử bộ sẽ có thể trả lời rằng: "Ngươi không thể tiến hành một phân tích kiểu đó".
Giả sử ngươi tranh biện rằng ngươi có thể tiến hành sự phân tích như sau: "Nếu những người Độc Tử bộ cho rằng cá nhân tồn tại thật sự {nhân hữu ngã}, thì thật là sai lầm khi họ cho rằng cá nhân không thể được biểu tả về mặt các uẩn đó, vì điều này sẽ mâu thuẫn với quan điểm của họ rằng cá nhân không phải cùng như là các uẩn mà cũng không khác nhau với chúng". *Nếu* ngươi tạo ra lập luận này, thì cũng bởi cùng một biểu hiện, chính mệnh đề: "Nếu tôi *khẳng định* không một điều gì, thì tôi *không có sự khẳng định*", sẽ tạo thành một tuyên bố thành thật. Ngươi có thể tranh luận rằng hai tình huống sau đây là tương tự: (1) nói rằng, "Chúng tôi không có sự cường thịnh", và nhận về câu trả lời, "Hãy cho tôi sự cường thịnh đó mà vốn [nó] không có sự cường thịnh", và (2) nói rằng, "Chúng tôi chấp nhận không một điều gì hết" và nhận được lời đáp, "Sự chấp nhận không một điều gì là tự nó đang chấp nhận điều gì đó". [684] Tuy nhiên, trong việc

[1]Tên Việt ngữ là Độc Tử bộ là một trong 18 bộ phái ban sơ của Phật giáo. Bộ phái này khẳng định tồn tại một tự ngã không biểu tả được, không thể nói rằng tự ngã đó là một hay là khác với các uẩn cũng như ngã này không là thường tồn mà cũng không vô thường. Quan điểm về tự ngã này đã bị các trường phái khác đặc biệt là ngài Vực Long bác bỏ. *Vatsiputriya*. Rigpa Shedra. Truy cập 5/03/2012.
<http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Vatsiputriya>

đưa ra lý lẽ này các ngươi hiểu sai lập thuyết của chúng tôi. Chúng tôi *không* cho rằng *việc không có* các khẳng định tự nó là một điều khẳng định. Vậy thì, chúng tôi đang thuyết điều gì? Chúng tôi đang chứng tỏ rằng bằng cách chân thành tuyên bố là ngươi khẳng định không một điều gì, thì ngươi cần khẳng định rằng ngươi khẳng định không điều gì. Kết quả là, ngươi không tránh khỏi hủy bỏ những từ ngữ của chính ngươi.

Nếu tuyên bố như những việc mà ngươi làm không thuộc vào hệ thống Trung Quán, thì ngươi có mâu thuẫn với chính mình bởi việc chứng minh chúng thông qua sự trích dẫn của các đoạn văn từ các tác phẩm của tôn giả Long Thọ và người con tinh thần của ngài là Thánh Thiên. Ngoài ra, tuyên bố như vậy không thể được xem xét là hệ thống của Nguyệt Xứng, mà cũng không phải là của bất kỳ hệ thống Phật giáo nào khác. Do đó, chúng rớt ra ngoài giáo pháp.

Những người nhận là để biện hộ cho hệ thống Trung Quán, và đặc biệt là hệ thống của Nguyệt Xứng, mâu thuẫn với chính mình qua việc tuyên bố không có hệ thống cho riêng mình. Tương tự như vậy, thật cũng không chính xác khi cho rằng mọi thứ mà ngươi đặt ra chỉ được ấn định trong khuôn khổ quan điểm của kẻ khác, bằng cách này [ngươi] hy vọng giải phóng cho mình khỏi phải khẳng định bất cứ điều gì. Khi ngươi nói rằng ngươi phải khẳng định sự tồn tại của các pháp như sắc tướng, chỉ trong khuôn khổ về quan điểm của các phía khác, thì ngươi có thể đang không khẳng định sự tồn tại của các pháp như là sắc tướng, nhưng ngươi chắc chắn *đang phải khẳng định* rằng ngươi thừa nhận sắc tướng và các thứ khác như thế trong khuôn khổ về quan điểm của những phía khác, vì vậy, ngươi đã không giải phóng mình khỏi tất cả các khẳng định. Ngươi phải khẳng định rằng vào thời điểm đó (1) có một cá nhân khác trong khuôn khổ quan điểm của những ai mà ngươi chấp nhận các pháp, và (2) chính ngươi, một người thừa nhận chúng. Vì vậy, tuyên bố rằng ngươi chấp nhận những sự vật chỉ trong khuôn khổ quan điểm của phía khác, thì không chỉ thất bại trong việc ngụ ý rằng

ngươi không có hệ thống của chính ngươi, mà nó thực sự làm mất hiệu lực một quan điểm như thế.

Phản biện: Chúng tôi thậm chí *không cho rằng* chúng tôi không có hệ thống cũng như *không cho rằng* chúng tôi khẳng định các luận thuyết chỉ trong nội dung quan điểm của phía khác. Tuy nhiên, từ quan điểm của ngài, có vẻ rằng chúng tôi tạo ra các tuyên bố đó.

Đáp: Lập thuyết này phủ nhận kinh nghiệm giác quan mà ngay cả các Lokāyata cũng không thể phủ nhận. Khi ngươi thậm chí không trải nghiệm điều tự thân ngươi tuyên bố, thì thật ngạc nhiên rằng ngươi nên biết điều mà chúng tôi đã nghe. Nếu ngươi phủ nhận bằng chứng về kinh nghiệm giác quan, thì tại sao ngươi cần phải nhấn mạnh rằng ngươi không có sự khẳng định nào? Vì bất kể điều gì ngươi tuyên bố, thì ngươi có thể phủ nhận nó sau này và do đó không bao giờ bị lầm lỗi. [685]

Đối phương: Chúng tôi thừa nhận ngay cả các luận điểm Quy Mậu chỉ trong khuôn khổ quan điểm của phía khác. Chúng tôi không chấp nhận chúng trong hệ thống của chúng tôi.

Đáp: Thế thì điều đó có ý nghĩa gì cho ngươi để từ bỏ hệ thống Y Tự Khởi và để có niềm tin trong hệ thống của Nguyệt Xứng, người sáng lập văn luận của hệ thống Cụ Duyên? Vì, như phép suy luận Y Tự Khởi là bất khả thừa nhận trong hệ thống của chính các ngươi, thì các luận điểm Quy Mậu cũng thế là bất khả thừa nhận; như các luận điểm Quy Mậu là có thể thừa nhận được trong khuôn khổ quan điểm của các phía khác, thì ngươi cuối cùng cũng dùng các phép suy diễn Y Tự Khởi, khi cần thiết, trong khuôn khổ quan điểm của các phía khác.

Chúng ta không thể gọi một người là nhà Duy Thức – tức là người vốn chấp nhận triết lý duy tâm trong khuôn khổ quan điểm của phía khác, nhưng lại là người vốn không chấp nhận nó

[triết lý Duy tâm] trong chính hệ thống của mình. Tương tự như vậy, chúng ta không thể gọi một người là nhà Trung Quán – tức là người trong khi không cho phép trong hệ thống của chính họ có các luận điểm Quy Mậu vốn xác lập ý nghĩa của Trung đạo, mà lại thừa nhận chúng trong khuôn khổ quan điểm của các phía khác. Và vì những ai biện hộ cho lập thuyết này cũng không là các nhà Y Tự Khởi, nên điều này rõ ràng cho thấy rằng họ không phải là các nhà Trung Quán tông.

[Nguyệt Xứng trong *Nhập Trung Luận*] khẳng định:[1]

> Ta bảo chúng tồn tại vì sự hiệu quả, mặc dù chúng không.
> Lấy quan điểm của thế tục, ta nói về một tự ngã.

Ngươi không thể sử dụng điều này như là một nguồn để chứng minh rằng tất cả các lập thuyết chỉ được nhận lấy trong khuôn khổ quan điểm của phía khác. Tại sao? Người ta thừa nhận các pháp như là thiếu bản chất nền tảng hoặc thiếu tự tính chỉ trong nội hàm của tri kiến lý luận vốn phân tích đúng đắn rằng liệu một bản chất như thế có tồn tại hay không. Người ta không thừa nhận điều này trong nội hàm của một thức thế tục ước lệ. Tại sao? Nếu thức thông thường đó đã có thể xác lập sự thiếu vắng của tự tính, thì tri kiến lý luận sẽ trở nên vô nghĩa, điều vốn thật vô lý. Ngoài ra, vì trong cùng đoạn văn nói, "Ta bảo chúng tồn tại ... lấy quan điểm của thế tục", có nghĩa là sự tồn tại của các sắc tướng và những thứ như thế được thừa nhận trong khuôn khổ quan điểm của thế tục.

Khi đoạn văn đó, trong các dòng trước của những dòng vừa được trích dẫn, khẳng định rằng chúng tôi không chấp nhận thế tục, thì điều đó có nghĩa là chúng tôi không chấp nhận các thực thể phụ thuộc theo như cách Duy Thức chấp nhận chúng; nó

---

[1] BA489 MAV: 6.81, La Vallee Poussin 1970b:179; D3861: Ha 208a3. Hai dòng đầu là:
Pháp duyên khởi thật sự như ngươi tiếp nhận,
Ta sẽ không khẳng định ngay cả như là các thực thể thế tục.
Ta bảo chúng tồn tại vì hiệu quả …

không có nghĩa là chúng tôi không chấp nhận thế tục trong hệ thống riêng của mình, vì đoạn văn đó nói rằng "các thực thể phụ thuộc thật như là các ngươi chấp nhận". Câu kệ này trả lời cho một luận điểm Duy Thức được đưa ra trong một đoạn văn chuyển tiếp của luận giải về văn bản đó:[1] [686] "Nếu ngươi sử dụng điều gì hiệu lực hoặc hợp lý để bác bỏ các thực thể phụ thuộc, thì ta sẽ sử dụng các luận điểm của ngươi để bác bỏ những gì ngươi xem là thế tục". Do đó, ý nghĩa là như thế này: Các ngươi, những người Duy Thức tin vào các thực thể phụ thuộc là các pháp vốn có thể đứng vững trước phân tích lập luận. Ta không chấp nhận các hiện tượng thế tục như thế. Cho nên, chúng ta bất đồng về việc liệu rằng người ta có thể dùng lập luận để bác bỏ chúng hay không.

Chúng tôi không lấy phát biểu "nhận lấy quan điểm của thế tục" để chỉ đến quan điểm của các phía khác vốn không thuộc hệ thống riêng của chúng tôi; mà đúng hơn, phát biểu đó đề cập đến các thức thường tục không khiếm khuyết. Điều này là vì sự tồn tại của các đối tượng thường tục phải luôn luôn được đặt trong nội hàm của một thức như thế và vì các nhận thức hiệu quả vốn thừa nhận rằng các pháp thế tục tồn tại ngay cả chính trong dòng tâm thức của các nhà Trung Quán. Vì vậy, chúng tôi nhận lấy ngôn từ “mặc dù chúng không (tồn tại)" để chỉ tính thiếu vắng về sự tồn tại của chúng bằng tự tính. Do đó, đoạn văn này nên được diễn dịch như là: "Ta bảo với họ rằng chúng tồn tại, mặc dù chúng không tồn tại qua phương cách tự tính của chúng”. Thật là không thích hợp khi diễn dịch nó như là: "Ta bảo chúng tồn tại dù chúng không tồn tại". Điều này là bởi vì đoạn kệ này biểu thị cách thức của chúng tôi về việc thừa nhận các đối tượng thế tục mà trong đó sự tồn tại qua cách thức của tự tính thì không thể có được ngay cả một cách thế tục. Ngoài ra, trong phần chú giải đoạn kệ đó của *Nhập Trung Luận*, Nguyệt Xứng tuyên thuyết rằng “Ta chấp nhận bất kỳ điều chi tồn tại hay

[1] BA490 Đây là một trích dẫn từ MAVbh on MAV: 80-81, La Vallee Poussin 1970b: 178.17-179.1; D3861:Ha275b4-6.

không tồn tại theo thế tục chỉ như là thế tục làm vậy". Cho nên, đoạn kệ đó không thể được tiếp nhận với ý nghĩa rằng các pháp không tồn tại. Do vậy, vì có nhiều minh họa như vậy mà trong đó bản luận khẳng định rằng mặc dù các pháp đều không tồn tại một cách tối hậu, nhưng chúng tồn tại một cách thế tục, nên không có một thiếu sót nhỏ nhất nào trong việc nhận lấy sự tồn tại vốn được khẳng định và sự tồn tại vốn bị phủ nhận như là việc có các ý nghĩa khác nhau trong đoạn văn "Ta bảo chúng tồn tại dù chúng không".

Phản biện: Ngài vẫn phải giải thích điều mà *Hồi Tránh Luận* của Long Thọ hàm ý khi tác phẩm nói rằng các nhà Trung Quán tông không có các lập thuyết và các luận thuyết.[1] Nếu Ngài tiếp nhận luận thuyết: "mầm non không có tự tính hay bản chất nền tảng", thì Ngài cũng phải chấp nhận lý lẽ: "vì đó là một pháp khởi lên một cách phụ thuộc", và ví dụ, "chẳng hạn, như một ảnh phản chiếu" [687]. Theo đó, Ngài chấp nhận rằng một mệnh đề suy luận tạo ra cho đối phương (1) một lý do vốn có ý nghĩa quy vào trong chủ thể và có hai dạng của sự biện dẫn,[2] (2) một sự kiện cần được chứng minh mà lý lẽ chứng minh [cho nó], và (3) một suy diễn để hiểu sự kiện cần được chứng minh đó. Trong trường hợp này, ngoài việc chỉ đơn giản là thù ghét cái tên "các phép suy diễn Y Tự Khởi", thì tại sao Ngài lại gặp những rắc rối về việc bác bỏ các phép suy diễn Y Tự Khởi?

Đáp: *Hồi Tránh Luận* có giải thích rằng chúng tôi không có luận thuyết và lập thuyết, như các ngươi đã trích dẫn nó, nhưng vì có nhiều đoạn cũng tuyên thuyết rằng thật là cần thiết để thừa nhận các khẳng định, nên làm cách nào có thể chỉ đơn giản trích dẫn một đoạn văn đó thôi để chứng minh rằng các nhà Trung Quán không có lập thuyết?

---

[1]BA491 W: 29, được trích dẫn tại LRCM: 677.
[2]BA492 Về 3 tiêu chí của một lý lẽ đúng xem lại chú thích trước đây.

Tuy nhiên, thật khá đúng khi đã có lo ngại rằng bất cứ ai duy trì quan điểm về thiếu vắng của sự tồn tại tự tính như là một luận thuyết thì là một nhà Y Tự Khởi. Điều này [xảy ra] vì đây là một điểm cực kỳ tinh tế và khó khăn. Câu trả lời của chúng tôi cho điều đó sẽ được giải thích khi chúng tôi trình bày lập thuyết[1] riêng của chúng tôi.

Về tuyên bố của ngài Long Thọ trong *Hồi Tránh Luận* rằng ngài không có luận thuyết, các nhà Trung Quán tông diễn giải rằng {là do} các pháp thiếu vắng tự tính. Các nhà Bản Chất Luận tranh luận rằng nếu những ngôn từ của một luận thuyết như thế có tự tính, thì thật là không chính xác khi nói rằng mọi hiện tượng đều thiếu vắng tự tính; nếu những ngôn từ đó thiếu tự tính, thì chúng không thể bác bỏ sự tồn tại của tự tính. Tuy vậy, *một pháp bất kỳ không có tự tính vẫn có khả năng hoạt dụng để chứng minh hoặc để bác bỏ*; theo trích dẫn đoạn văn trước đó từ *Hồi Tránh Luận* và chú giải của nó, thì điều này là khả thi.[2] Vì vậy, vấn đề có hay không có các luận thuyết không phải là một tranh luận về việc liệu rằng Long Thọ có chúng {các luận thuyết} một cách tổng quát hay không. Nói đúng hơn đó là một luận điểm xem liệu rằng các ngôn từ về luận thuyết: "tất cả các pháp đều thiếu vắng bản chất tự tính" có bản chất tự tính hay không. Vậy nên ý nghĩa của các dòng trong *Hồi Tránh Luận* là: Nếu ta chấp nhận rằng các ngôn từ của một luận thuyết như thế có một tự tính, thì ta đã có thể bị sai lầm vì mâu thuẫn với {chính} luận thuyết rằng tất cả các pháp đều thiếu vắng tự tính, nhưng vì lẽ ta *không* chấp nhận nó {có tự tính}, nên ta không thể bị sai lạc. Đó là lý do tại sao các dòng này không thể được lấy làm một dẫn chứng rằng Trung Quán tông không có các luận thuyết, vì có một khác biệt rất lớn giữa sự thiếu vắng của tự tính và sự không tồn tại.

Câu kệ trong *Hồi Tránh Luận* – "Nếu cảm nhận từ giác quan và v.v..." – khẳng định rằng cảm nhận giác quan và {các thứ} như

---

[1]BA493 Dưới đây là LRCM: 695ff.

[2]BA494 LRCM: 583,588-589.

thế không có sự cảm nhận nào cả.[1] [688] Tuy nhiên, theo các đoạn văn được trích dẫn trước đó từ *Minh Cú Luận*,[2] thì điều này có nghĩa là nhận thức hiệu quả và các hiện tượng mà nhận thức hiệu quả đó cảm nhận vốn *không phải* là các đối tượng thụ cảm và các tác nhân {cơ quan} thụ cảm tồn tại một cách nền tảng. Điều đó *không có nghĩa rằng* không có các nhận thức hiệu quả hay không có các hiện tượng sinh khởi một cách phụ thuộc mà các nhận thức này lĩnh hội được. Theo ý kiến [của các nhà *Bản Chất Luận*], ngay cả nếu tự tính của các pháp như được xác lập bởi cảm nhận từ giác quan *có khả năng* bị bác bỏ, thì luận diễn Trung Quán cho là tất cả các pháp thiếu vắng tự tính sẽ vẫn đòi hỏi rằng cảm nhận từ giác quan và các đối tượng được cảm nhận bởi giác quan đó là thiếu vắng tự tính bởi vì mà chúng được bao gồm trong "các pháp". Theo quan điểm [Bản Chất Luận] của họ trong trường hợp đó thì cảm nhận từ giác quan và các đối tượng được nó cảm nhận, sẽ không tồn tại; vì vậy, người ta không thể bác bỏ tự tính của các pháp. Đoạn kệ đó trong *Hồi Tránh Luận,* vốn thuyết rằng cảm nhận từ giác quan thiếu vắng cảm nhận, được đưa ra để trả lời cho quan điểm này của các nhà Bản Chất Luận, một quan điểm mà nó khẳng định trong những dòng dưới này:[3]

> Nếu các pháp được thụ cảm bởi cảm nhận giác quan
> Sau đó đã bị bác bỏ,
> Thì cảm nhận giác quan mà nhờ đó các pháp được cảm nhận
> Sẽ tự nó không tồn tại.

Luận giải cho những dòng đó khẳng định:[4]

[1]BA495 W: 30; P5228:15.1.1-2; được trích tại LRCM: 677.
[2]BA496 PPs: 75.10-11; P5260:13.5.1, được trích tại LRCM: 617.
[3]BA497 W: 6; P5228:14.3.6-7. Cũng từ, Johnston và Kunst 1990: 99-100.
[4]BA498 Wv, D3832: Ha 122b5-7; Johnston và Kunst 1990: 99-100.

> Cũng không thể nào cho rằng sự cảm nhận quan sát tất cả các pháp và sau đó bác bỏ chúng bằng cách nói rõ: "Tất cả các pháp là Không". Tại sao? Các cảm nhận giác quan hiệu quả được bao gồm trong "tất cả các pháp", và do đó {cũng} là Không {vì tất cả các pháp đều là Không}. Sự cảm nhận vốn cảm giác các pháp đó sẽ cũng là Không. Do đó, sẽ không có sự cảm nhận qua nhận thức hiệu quả. Những gì không thể cảm nhận thì cũng không thể bác bỏ, và vì thế việc cho rằng tất cả các pháp đều là Không là không hiệu quả.

Đối với các dòng kệ từ trong *Tứ Bách Kệ Tụng* của Thánh Thiên: "Ngươi không bao giờ có thể cự tuyệt..."[1], chú giải của Nguyệt Xứng giảng cho chúng tôi rằng người ta không thể bác bỏ những người ủng hộ tánh Không, bất kể người đó cố gắng trong bao lâu. Vì ngươi cho rằng mình thậm chí không khẳng định tính Không, thì làm thế nào ngươi có thể trích dẫn đoạn văn này để hỗ trợ về việc không hề có khẳng định? *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng trích dẫn bốn dòng đó trong đoạn văn sau đây:[2]

> Thật là không chính xác khi những ai ủng hộ lập thuyết rằng các pháp tồn tại chỉ như là các danh định để biện hộ cho chủ trương nhị nguyên. [689] Do đó, những người đưa ra các phê phán và phản ứng căn cứ vào chủ trương nhị nguyên chống lại các nhà Trung Quán không bao giờ tìm được chỗ đứng dù là nhỏ nhất. Như *Tứ Bách Kệ Tụng* của Thánh Thiên có dạy:
>
> > Bất kể bao lâu ngươi cố gắng
> > Không bao giờ có thể cự tuyệt
> > Những người vốn không có lập thuyết
> > Về sự tồn tại, không tồn tại, hoặc cả hai.

---

[1] BA499 Cś: 16.25, được trích tại LRCM: 677, 689.
[2] BA500 MAVbh, La Vallee Poussin 1970b: 297.11; P5263:150.1.4-5.

Do đó, Nguyệt Xứng sử dụng đoạn văn này để giải thích rằng cả các nhà Bản Chất Luận, là những người bảo lưu rằng các pháp tồn tại về nền tảng, lẫn các nhà Hư Vô Luận, vốn là những người tin vào sự bác bỏ hoàn toàn chức năng của các pháp như sắc {thọ, …}, cũng đều không thể bác bỏ những người chấp nhận sự tồn tại được quy gán {định danh} trong khi bác bỏ sự tồn tại nền tảng hay sự tồn tại thật chất. Cho nên, đoạn văn đó không thể được sử dụng như một nguồn để cho rằng các nhà Trung Quán tông không có lập thuyết của riêng mình. Thật khá rõ ràng rằng các lập thuyết về sự tồn tại, không tồn tại, và v.v… nói đến các minh họa về các lập thuyết ủng hộ nhị nguyên. Do đó, chúng sẽ được giải thích tương tự như trước đây, trong cách thức bác bỏ của chúng tôi về tứ cú {bốn bổ đề} và trong cách để bác bỏ các biện hộ cho sự tồn tại hay không tồn tại.[1]
Trong chú giải của Nguyệt Xứng về *Lục Thập Tụng Như Lý Luận* của tổ Long Thọ trong đoạn về "Những Đại Ngã [mahātmā] không có các luận thuyết …" khẳng định:[2]

> Vì không có các pháp thật sự, nên không thể có luận thuyết của riêng một người và cũng không có [các luận thuyết] của những kẻ khác. Các phiền não của những ai nhận thấy điều này sẽ chắc chắn dừng lại.

Luận giải này đưa ra sự không tồn tại của các pháp thật hữu như là lý do của việc không có lập thuyết. Hơn nữa, "pháp thật hữu" ở đây phải được dùng để chỉ đặc tính cố hữu hoặc tự tính, vì việc phân tích nó như là đang nói đến tính hoạt dụng sẽ mâu thuẫn với mệnh đề về việc nhận thấy sự không tồn tại của nó làm ngừng các phiền não. Vì vậy, trong nội hàm về việc các nhà Trung Quán không có các lập thuyết trong đó họ chấp nhận các pháp có tồn tại tự tính, thì bản văn này nói rằng họ {các nhà

[1]BA501 LRCM:637ff.
[2]BA502 YSv (D3864: Ya 27b7-28al) trên YS như được dẫn tại LRCM: 677.

Trung Quán tông} không có lập thuyết. Điều này là do luận giải của Nguyệt Xứng trong *Lục Thập Tụng Như Lý Luận Thích*, trong đoạn văn trước câu kệ này, nhận diện sự khẳng định của các pháp thật hữu như là sự thật chất hóa của tự tính trong các pháp. Chú giải {*Nhập Trung Luận*} của Nguyệt Xứng và bản chánh văn của nó dạy rằng:[1]

> Đối với những người chưa thấu hiểu thực tại duyên khởi này và những người tin tưởng hoàn toàn vào tự tính của các pháp:
>
> > Nếu họ khẳng định một pháp thật hữu, thì hoàn toàn chắc chắn rằng
> > Họ sẽ bám víu vào các quan điểm cứng nhắc và tai hại
> > Vốn sẽ phát sinh tham chấp và thù địch.
> > Cuộc tranh luận sẽ là kết quả của các quan điểm đó. [690]

Do đó, các đoạn kinh điển này không hề dạy rằng các nhà Trung Quán tông không có hệ thống của riêng mình. Cho nên, đây cũng là cách ngươi nên hiểu ý nghĩa của đoạn văn trong *Minh Cú Luận* dạy rằng, "... vì chúng tôi không chấp nhận các lập thuyết của phía khác ...", bằng cách trích dẫn *Hồi Tránh Luận* và *Tứ Bách Kệ Tụng.*[2]
"Để bị bác bỏ" trong đoạn văn đó của *Hồi Tránh Luận* vốn khẳng định: "Vì không có gì để bị bác bỏ, nên ta bác bỏ không một điều chi",[3] có thể được diễn dịch theo hai cách. Nếu chúng tôi lấy "cái để bị bác bỏ" ám chỉ đến đối tượng của sự thật chất hóa của các pháp như là sự tồn tại tự tính, thì thật vô nghĩa khi Long Thọ dạy rằng vì sự tồn tại tự tính không tồn tại, nên ngài bác bỏ không một điều gì. Do đó, chúng tôi phải lấy *cái để bị*

[1]BA503 YSv (D3864: Ya 26a5-6) trên YS: 47; P5225:12.1.3-4.
[2]BA504 PPs: 16, trên MMK: 1; D3796: Ha 6a2-4.
[3]BA505 W, được trích ở LRCM: 678.

bác bỏ để ám chỉ đến *cái thức thật chất hóa* {các pháp} vốn bị bác bỏ. Luận giải của Nguyệt Xứng về đoạn văn đó nói rằng ngay cả tác nhân bác bỏ cũng không tồn tại; vì vậy sự không tồn tại của cả điều bị bác bỏ lẫn tác nhân bác bỏ nói đến sự *không tồn tại* của cả một đối tượng bị bác bỏ lẫn một tác nhân đang bác bỏ mà chúng *vốn hiện hữu theo cách của tự tính*. [*Hồi Tránh Luận Chú Giải*][1] nói rằng nhà Bản Chất Luận, lấy tác nhân bác bỏ và đối tượng của sự bác bỏ trong vai trò chúng tồn tại theo phương thức ấy, tức là qua phương thức về tự tính của chúng, đã xúc phạm chúng tôi bằng cách nói rằng chúng tôi thực hiện kiểu bác bỏ đó.

Long Thọ có khẳng định rằng cả đối tượng bị bác bỏ và tác nhân bác bỏ đều giống như các ảo tưởng. Tại sao? *Hồi Tránh Luận* của ngài khẳng định:[2]

> Một hiện thân có thể gửi ra một hiện thân,
> Và một trạng thái ảo tưởng có thể sử dụng ảo tưởng
> Để ngừng ảo tưởng.
> Sự bác bỏ này tác dụng theo cùng một phương cách.

Điều đó cũng nêu lên rằng nếu sự nắm bắt về một vũng nước ảo ảnh ngoài sa mạc như là nước tồn tại một cách tự tính, thì điều đó sẽ không xảy ra trong sự phụ thuộc vào các nhân và duyên, và không ai có thể vượt qua việc nắm bắt đó:[3]

> Nếu nắm bắt đó tồn tại tự tính,
> Nó không thể khởi sinh phụ thuộc.
> Có sự *nắm bắt* bất kỳ nào vốn khởi sinh một cách tùy thuộc?
> Có thể giúp {trả lời} được ngoài sự *trống rỗng*?

---

[1]BA506 Wv trên W: 30; Johnston và Kunst 1990:114-15; P5232:63.4.5-6.
[2]BA507 W: 23; P5228:14.5.5-6; Johnston và Kunst 1990:108.
[3]BA508 W: 66-67, D3828: Tsa 29a4; Johnston và Kunst 1990:133.

Nếu một *nắm bắt* tồn tại tự tính,
Thì liệu ai có thể vượt qua nó?
Cùng một thủ tục tương tự cho tất cả mọi pháp khác.
Đó là lý do tại sao không có lời đáp cho nó.

Đoạn văn trong *Minh Cú Luận* khẳng định: "Sự đối nghịch của hậu quả vô lý trong một phép suy luận Quy Mậu gắn liền với đối phương, nhưng không phải với chính chúng tôi, vì chúng tôi không có các luận thuyết",[1] cũng có thể không được lấy làm một nguồn để chứng minh rằng các nhà Trung Quán tông không có hệ thống của riêng mình, vì đoạn đó có nghĩa là họ {các nhà Trung Quán} không có các luận thuyết Y Tự Khởi.
Thế thì trong *Nhập Trung Luận* Nguyệt Xứng nói rằng ngài không có các lập thuyết thì điều này là gì?[2] [691] Trong hệ thống riêng của mình, Nguyệt Xứng bảo lưu rằng cả sự phản bác của ngài lẫn lập thuyết, mà ngài đang bác bỏ, đều không tồn tại một cách tự tính. Vì vậy, khi ngài sử dụng phân tích lý luận để bác bỏ niềm tin của phía khác rằng các nguyên nhân *một cách tự tính* làm cho sinh khởi các hậu quả của chúng, bằng cách hỏi rằng liệu có hay không việc các nguyên nhân khiến sinh khởi các hậu quả thông qua sự tương tác hay không tương tác với các hậu quả đó, thì sự bác bỏ này không áp dụng cho chính Nguyệt Xứng vì ngài không {nhất thiết} phải khẳng định các pháp vốn có thể đứng vững trước sự phân tích lập luận. Đây là ý nghĩa của đoạn văn đó. Nó không chút nào hàm ý rằng chúng tôi không có hệ thống riêng của mình, vì *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng giải thích về đoạn văn đó:[3]

---

[1]BA509 PPs, đã trích tại LRCM: 677, chú thích 480.
[2]BA510 MAV: 6.173, được dẫn tại LRCM: 677, chú thích 481.
[3]BA511 MAVbh trên MAV: 6.173, La Valine Poussin 1970b: 295.8ff; P5263:149.5.4-6.

> Chúng tôi không rơi vào một vô lý tương tự trong hệ thống riêng của mình bởi vì, theo quan điểm của chúng tôi, sự bác bỏ không bác bỏ những gì {bị} nó bác bỏ qua việc tương tác với nó, mà sự bác bỏ cũng không bác bỏ những gì {bị} nó bác bỏ mà không có tương tác với nó. Điều này là do cả sự bác bỏ lẫn điều {bị} nó bác bỏ đều không tồn tại tự tính. Do đó, chúng tôi không xem xét liệu chúng có tạo ra mối tương tác hay không.

Tại sao phân tích luận lý được đề xướng bởi các nhà Bản Chất Luận lại không thể áp dụng cho việc bác bỏ Trung Quán được? Nguyệt Xứng nói rằng đó là vì sự bác bỏ đó và những gì {bị} nó bác bỏ không tồn tại một cách tự tính; ngài không hề nói rằng đó là vì các nhà Trung Quán tông không có các khẳng định. Để hỗ trợ ngài trích dẫn *Nhị Thập Ngũ Thiên Tụng Bát-nhã Ba-la-mật-đa Kinh* {kinh Hai Mươi Lăm Ngàn Câu Bát-nhã Ba-la-mật-đa} mà trong đó, tôn giả Xá-lợi-phất {śāriputra} truy cứu và tra vấn Tu-bồ-đề {Subhūti} về loại hiện tượng nào, {hiện tượng} được sinh khởi hoặc {hiện tượng} không được sinh khởi, dẫn đến việc chứng đắc một hiện tượng không sinh khởi. Sau khi Xá-lợi-phất đã bác bỏ cả hai loại mang lại điều đó, thì ngài hỏi "Có phải là không có sự chứng đắc {vô đắc} và không có trí huệ {vô trí}?" và Tu-bồ-đề, như trong trích dẫn trước đó,[1] đáp rằng hai điều này vẫn tồn tại, nhưng không nhị nguyên. Bằng cách sử dụng điều này như một ví dụ, *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng đưa ra lời giải thích:[2]

> Bởi vì sẽ dẫn đến các điều vô lý nhị nguyên như thế, nên bản kinh phủ nhận hiện tượng sinh khởi và hiện tượng không sinh khởi đem lại chứng đắc. Hơn nữa, theo các thông lệ của thế tục, vì phân tích nhị nguyên không phù hợp trong sự

[1] BA512 *Pañca-viṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā* Conze 1990:196, được trích dẫn LRCM: 666.

[2] BA513 MAVbh, P5263:149.5.4-6.

thiếu vắng các pháp thật hữu, nên chứng đắc được chấp nhận mà không có phân tích. Tương tự như vậy, một sự bác bỏ và điều {bị} nó bác bỏ không thành hình được sự tương tác mà cũng không không hình thành được tương tác. [692] Tuy nhiên, ngươi nên nhận ra rằng một cách thường tục, một phản bác từ bỏ điều vốn bị bác bỏ.

Điều này nêu rõ rằng khi được phân tích trong khuôn khổ của mối tương tác hay phi tương tác, sự bác bỏ không hề tồn tại trong trong cả hai cách thức. Nhưng vì phân tích này không loại trừ tính tồn tại của sự bác bỏ, nên các nhà Trung Quán phải chấp nhận rằng, một cách thông lệ, có các bác bỏ về các lập thuyết được đưa ra bởi phía khác.

Ngoài ra, Nguyệt Xứng cũng chấp nhận thực tế là một phép suy diễn xác lập nên sự kiện cần được chứng minh. Làm sao xảy ra như thế? Trong một đoạn khác vốn ngay lập tức theo sau đoạn trích dẫn ở trên, *Nhập Trung Luận* và *Nhập Trung Luận Thích* của ngài khẳng định:[1]

> Ngươi có thể xem các chi tiết của bầu trời [về khoảng không của mặt trời],
> Như nhật thực, ngay cả trong một ảnh phản chiếu của mặt trời.
> Thật không hợp lý khi hỏi liệu rằng mặt trời và ảnh của nó có hình thành một sự tương tác,
> Tuy nhiên, điều này chỉ xảy ra trong một cách thế tục và tương thuộc.
> Một ảnh phản chiếu không phải là điều gì đó chân thật, nhưng để làm cho khuôn mặt của ngươi đẹp
> Ngươi xem nó như hiện hữu; tương tự, các lý luận
> Vốn có sức mạnh để làm sạch sự biểu thị của trí tuệ.

---

[1] BA514 Ibid., P5263:149.5.7ff.

> Đem lại hiểu biết về điểm cần được chứng minh, dù rằng chúng là "không đúng đắn" [theo cách lập luận của các nhà Bản Chất Học]

> Đây là cách phải được hiểu: Vì một hình ảnh phản chiếu là không tồn tại, ít nhất là hoàn toàn không thể xem xét liệu rằng nó được sinh khởi thông qua tương tác hay không có tương tác với khoảng không của mặt trời. Tuy nhiên, khi ngươi nhìn thấy trong một sự phản chiếu một hình dạng ở gần bên, vốn là một điều kiện duyên sinh cho sự phản chiếu đó, ngươi xác định được đối tượng mà ngươi đang tìm đến để hiểu rõ. Tương tự, một sự phản bác, vốn thiếu vắng tự tính, bác bỏ điều bị {nó} bác bỏ; và một lập luận rằng điều đó là "không đúng đắn"[1] và {cũng} là thiếu vắng tự tính, chứng minh điểm cần được chứng minh. Vì điều này không dẫn đến các [hệ quả] vô lý của một phân tích chia chẻ, nên thật không chính xác khi ngươi cho rằng các ngôn từ của riêng chúng tôi hàm chứa các vô lý tương tự như việc chúng tôi tìm thấy ở lập thuyết của các ngươi. Đây là cách ngươi nên hiểu về nó.

Như vậy, đây là cách Nguyệt Xứng giải thích câu trả lời của ngài về việc các luận điểm mà chúng tôi sử dụng để chống lại những phía khác không thể quay ra và dùng để chống lại chúng tôi. Ngài không nói rằng chúng tôi không có hệ thống riêng của mình. [693]

Hơn nữa, trong khi phân tích về việc liệu rằng một nguyên nhân sinh khởi một hậu quả có hay không có sự tương tác để bác bỏ những ai chấp nhận tự tính, thì Nguyệt Xứng đưa ra lời khẳng định của chúng tôi về sự vắng mặt tự tính như là lý do tại sao sai

---

[1] BA515 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan:* 516.1-2) giải thích điều đó từ một quan điểm chủ trương thiết yếu một luận điểm bác bỏ bản chất tự tính là không đúng đắn vì nó không chứng minh sự tồn tại của một đối tượng tồn tại một cách tự tính.

sót này không áp dụng với chúng tôi. Đây là cách mà ngài tránh được sai lầm. Ngài không tránh nó bằng cách nói rằng chúng tôi không có hệ thống riêng của chúng tôi. Vì, *Nhập Trung Luận Thích* khẳng định:[1]

> Làm thế nào chúng tôi giải thích sự sinh khởi? Đó là bởi vì cả nhân lẫn quả đều tựa như các ảo ảnh, đây vốn không phải là một sai sót của chúng tôi; các pháp trong thế gian đều tồn tại {như thế}. Phân tích đó khả dụng cho những ai bảo lưu rằng nguyên nhân và hậu quả tương ứng đều có đặc trưng một cách tự tính như là pháp sinh khởi và pháp được sinh khởi. Nhưng giải thích thế nào khi một ai đó xác nhận rằng vì các pháp được phát khởi do sự gán định sai lầm, nên chúng đều như các ảo ảnh mà trong đó bản chất tự tính của chúng không được sinh khởi? Giải thích thế nào khi một ai đó bảo lưu rằng các pháp thiếu vắng tự tính nhưng đều là các đối tượng của sự kiến lập tinh thần – như sợi tóc rơi có thể nào trình hiện trước người bệnh mắt? Người đó không có khái niệm về sự sinh khởi tự tính. Vì vậy, không có cơ hội để đỗ lỗi lên chúng tôi trong cách vừa giải thích. Ngoài ra, vì các pháp thế gian vẫn tồn tại khi bỏ mặc không phân tích, nên tất cả mọi thứ vẫn được xác lập.

Ngài {Nguyệt Xứng} đưa ra sự chấp nhận về tự tính như là lý do tại sao sai sót này khả dụng cho lập thuyết khác, và {đưa ra} niềm tin rằng các pháp giống tựa các ảo ảnh như là lý do tại sao chúng tôi không có sai sót này. Hiểu được điều này, ngươi nên nhận thức ra làm cách nào để trình bày hệ thống Trung Quán có được với sự miễn trừ các lỗi lầm.

Nói chung, có vô số trường hợp các kinh điển liễu nghĩa và các giáo pháp Trung Quán đưa ra những mệnh đề như là "Điều này là theo cách đó và không phải cách này", hoặc "những pháp như thế tồn tại và các pháp kia thì không". Vì vậy, tại sao nên cần

---

[1] BA516 MAVbh, P5263:149.2.6-3.2.

thiết trích dẫn các đoạn kinh văn đặc biệt nhằm chứng minh rằng các tuyên thuyết này tiêu biểu cho các khẳng định của các tác giả của chúng? Nếu điều đó là cần thiết, thì khi giải thích ý nghĩa của các đoạn văn ở nơi mà các lối biểu thị như: "Ta chấp nhận như vậy và như vậy" và "Ta tin như thế và như thế" vắng mặt, thì sẽ không thể phân biệt rằng một điều nào đó có tiêu biểu cho hệ thống và niềm tin của một tác giả nào đó hay không. [694] Nhưng nếu ngươi khăng khăng bám vào các trường hợp thật sự về các biểu thị như là "ta tin", "ta chấp nhận" và "ta cho rằng" thì những điều này là thừa. *Hồi Tránh Luận* của ngài Long Thọ khẳng định:[1]

> Ngoài việc khẳng định các thông lệ,
> Chúng tôi không cống hiến các giải thích.

Và ngoài ra, Long Thọ trong *Lục Thập Tụng Như Lý Luận* cho rằng:[2]

> Một pháp đã sinh và đã diệt
> Là được gán tên như đã chấm dứt;
> Cũng vậy: các chúng sinh xuất sắc chấp nhận sự diệt độ
> Điều đó cũng giống như một ảo ảnh.

Và:

> Mọi pháp đều phát sinh tương thuộc,
> Như phản chiếu bóng trăng trên nước,
> Không phải thực cũng chẳng phải hư.
> Những ai ưng nhận điều này không bị cám dỗ bởi quan điểm giáo điều.

---

[1] BA517 W: 28; P5228:15.1.1. Also, Johnston và Kunst 1990: 111.
[2] BA518 YS: 8, P5225:11.2.8-11.3.1.

Ngoài ra, *Xưng Tán Vinh Danh Thế Tôn* của Long Thọ khẳng định:[1]

Điều gì khởi phát từ các nhân
Đều không thể tồn tại nếu không có chúng
Và như thế chỉ như một ảnh phản chiếu.
Sao ngươi không thể chấp nhận điều rõ ràng như thế?

Và một lần nữa từ cùng một bản luận:

Vì cảm xúc không tồn tại mà không có vật được cảm xúc
Cảm xúc tự chính nó là vô ngã.
Ngài [Phật] cũng chấp nhận rằng cảm xúc
Không tồn tại tự tính.

Và cũng thế:

Người đã dạy hành vi và tác nhân
Hoàn toàn theo phương cách thế tục.
Người chấp nhận rằng chúng tồn tại,
Trong khuôn khổ phụ thuộc lẫn nhau.

Và cũng thế:

Một hậu quả không thể nào phát khởi
Từ một nhân vốn đã bị huỷ tiêu,
Cũng không phải từ một nguyên nhân
Mà lại vẫn chưa hề tiêu huỷ.
Ngươi khẳng định rằng các quả ấy
Được sinh ra như một giấc mơ.

Và cũng thế:

---

[1] BA519 *Lokātita stava* {*Vũ Trụ Vô Biên Tán Tụng*} D1120: Ka 68b6-69a7. Kệ cuối được trích dẫn ở LRCM: 586.

Người bảo lưu bất cứ điều gì
phát sanh tùy thuộc cũng đều là Không.

Nhập Trung Luận Thích của Nguyệt Xứng cũng nói:[1]

> Ý kiến của các thiện tri thức về lập thuyết này là không có sai sót và lợi ích to lớn. Ngươi nên chấp nhận nó mà không do dự.

Và cũng thế:

> Vậy nên, vì chúng tôi chấp nhận rằng các pháp đều tùy thuộc vào gán định {danh định}, cũng giống như chúng tôi chấp nhận duyên khởi – vốn đơn thuần là bản tính duyên sinh của các pháp – nên lập thuyết của chúng tôi không đối mặt với sự vô lý về việc hủy hoại tất cả các thông lệ. [695] Những phía khác cũng nên chấp nhận như vậy.

Những đoạn này khẳng định rằng chắc chắn cần thiết để chấp nhận nhiều lập thuyết khác nhau, và có nhiều lập thuyết hơn nữa giống như chúng. Một lần nữa, *Nhập Trung Luận Thích* giải thích bốn luận thuyết {tứ bổ đề}:[2]

> Sau khi nêu ra bốn luận thuyết đó, chúng tôi giải thích cách thức để xác lập chúng thông qua lý luận: "Điều này không khởi lên từ chính nó, do đó, làm thế nào nó có thể [phát sinh] từ cái gì khác? Cũng không phát sinh từ cả chính nó và cái khác, và làm thế nào nó có thể phát sinh mà không có một nguyên nhân? "

---

[1] BA520 MAVbh, P5263:147.4.5-6,147.2.8-147.3.1.
[2] BA521 Ibid., P5263:120.3.2-3.

Như *Minh Cú Luận* cũng có các khẳng định tương tự, hệ thống của hộ pháp Long Thọ và Nguyệt Xứng có các tín điều, các khẳng định, và các luận thuyết của chính nó.

(4')) Bác bỏ diễn dịch sai lầm thứ tư

Hệ thống {diễn dịch} thứ tư này dường như chấp nhận rằng tự tính tồn tại một cách thông lệ, nhưng lại bác bỏ sự tồn tại thông lệ của tự tính vốn đứng vững trước phân tích hợp lý. Chúng tôi đã giải thích rằng điều này là sai.[1] Hệ thống đó cũng cho rằng trong hệ thống của đại sư Nguyệt Xứng, khi các nhà Trung Quán tông sử dụng các luận điểm người khác là trung tâm {tha tâm} để chứng minh một điều nào đó với các đối phương Bản Chất Luận, thì họ dùng các lý lẽ thỏa mãn 3 tiêu chí và được xác lập cho cả hai hệ thống. Điều này không đúng vì (1) *Minh Cú Luận* đặc biệt bác bỏ quan điểm này, và (2) nếu ngươi bảo lưu một quan điểm như thế, thậm chí nếu ngươi không gọi đó là "một lý lẽ dựa trên dữ kiện thật", thì nó không thể tránh khỏi là một lý lẽ Y Tự Khởi. Nhưng ta đã có giải thích về các điểm này, nên đó là tất cả những gì ta sẽ nói về điểm này.[2]

---

[1]BA522 LRCM: 619-626.

[2]BA523 Luận điểm vị tha – Tsongkhapa dùng từ một cách lỏng lẻo để chỉ đến việc lập luận – và các lập luận dựa trên sự kiện đã được giải thích chi tiết ở LRCM: 696ff.

Chương 20: Diễn Dịch Của Chúng Tôi Về Sự Khác Nhau Giữa Y Tự Khởi Và Cụ Duyên

(2)) Đưa ra lập thuyết riêng của chúng tôi
- (a')) Bác bỏ thực tế về luận điểm Y Tự Khởi
  - (1')) Chủ thể của một phép suy luận Y Tự Khởi không được xác lập
    - (a")) Những gì Thanh Biện tin tưởng
    - (b”)) Bác bỏ điều đó
      - (1")) Ý nghĩa không chính xác
      - (2")) Ví dụ trích dẫn không phù hợp
  - (2’)) Chứng minh rằng lý lẽ cũng không được xác lập

(2)) Đưa ra lập thuyết riêng của chúng tôi

Việc giải thích cách thức các nhà Trung Quán Cụ Duyên đặt ra hệ thống của chính mình thông qua một phản bác của Y Tự Khởi mang lại một hiểu biết về cả hai hệ thống; vậy nên, đây là cách ta sẽ tiến hành. *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng đề cập rất nhiều về vấn đề này, nhưng ta không muốn dông dài, vì vậy ta sẽ chỉ dạy những điểm chính ở đây. Có hai phần:

1. Sự bác bỏ thực tế về luận điểm Y Tự Khởi
2. Tại sao những lỗi lầm mà chúng tôi tìm thấy trong các luận điểm Y Tự Khởi không áp dụng cho chúng tôi (Chương 21)

(a')) Bác bỏ thực tế về luận điểm Y Tự Khởi

Đầu tiên trong số này có hai bộ phận: [696]

1. Chứng tỏ một sai sót gắn liền với lập thuyết, cụ thể là cơ sở hay chủ thể của một phép suy diễn Y Tự Khởi không được xác lập

2. Chứng minh rằng, vì sai sót đó mà lý lẽ cũng không được xác lập.

(1')) Chủ thể của một phép suy luận Y Tự Khởi không được xác lập

Phần này có hai mục: (1) nêu rõ những gì Thanh Biện tin tưởng, và (2) bác bỏ điều đó

(a")) Những gì Thanh Biện tin tưởng

Các đoạn từ *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng về những điểm này dường như quá khó hiểu, vì vậy hãy để ta giải thích bằng cách trích dẫn và giải thích một đoạn từ *Minh Cú Luận*. Luận đó nói:[1]

> Làm thế nào? Trong luận thuyết "âm thanh là vô thường", cả chủ thể {âm thanh} và định đề cần chứng minh {vô thường} chỉ được phân giải theo nghĩa tổng quát, không đi với các đặc tính cụ thể. Nếu chúng đã được thực hiện theo các đặc tính cụ thể, thì các phạm trù quy ước "suy luận" và "những gì được suy ra" sẽ không còn tồn tại. Ví dụ, nếu chủ thể được phân giải như "âm thanh vốn chuyển hóa từ tứ đại", thì nó sẽ không được xác lập đối với phía khác trong cuộc tranh luận, tức là những người theo phái Thắng Luận[2]. Và nếu nó được cứu xét như là "một chất lượng của không gian", thì chủ thể sẽ không được xác lập đối với chúng tôi, các Phật tử. Tương tự như vậy, khi các nhà Thắng Luận đề xuất luận

---

[1]BA524 PPs: 28.4-29; D3796: Ha 9a7-b3.

[2]Tên Phạn là Vaiśeṣika là một trong sáu trường phái triết học Bà-la-môn chính tại Ấn. Thắng Luận theo chủ trương nguyên tử cho rằng tất cả các đối tượng trong vũ trụ vật chất thì có thể quy giảm thành một số hữu hạn các nguyên tử. Chủ trương này nguyên được đề xuất bởi triết gia Kaṇāda (dịch nghĩa là Nguyên Tử Thực) vào khoảng thế kỷ thứ hai trước Tây lịch. *Vaisheshika*. Wikipedia.org. Truy cập 12/03/2012. <http://en.wikipedia.org/wiki/Vaisheshika>

> thuyết "âm thanh là vô thường", với các đối phương Số Luận[1], nếu âm thanh được phân giải như là "âm thanh được sinh khởi", thì nó sẽ không được xác lập cho các nhà Số Luận. Mặt khác, nếu âm thanh được phân giải là "điều gì đó trở nên hiển lộ", thì nó sẽ không được xác lập cho chính các nhà Thắng Luận. Tương tự như vậy, bất kể nó được đặt trong một luận điểm như thế nào, thì sự hoại diệt, khi đủ đặc tính thỏa mãn như là điều gì vốn đòi hỏi một nguyên nhân nào đó khác hơn là chính sự sinh khởi, lại không được xác lập cho các Phật tử chúng tôi; trong khi có đủ đặc tính như là một thứ gì đó không có nguyên nhân, thì nó không được xác lập cho phía khác, phía các nhà Thắng Luận. Vì vậy, giống như các chủ thể và điều cần chứng minh chỉ được tiếp nhận trên một ý nghĩa tổng quát trong các trường hợp trên, thì tương tự, trong trường hợp hiện tại, chỉ có chủ thể, không có đặc tính cụ thể, là được hiểu. Đây là những gì Thanh Biện nói.

Điều này có nghĩa là khi các Phật tử đào sâu luận thuyết "âm thanh là vô thường" với các nhà Thắng Luận, nếu "âm thanh vốn tiến hóa từ các yếu tố [của tứ đại]" được lấy làm chủ thể, thì nó sẽ không được xác lập cho các nhà Thắng Luận; nếu "âm thanh như một chất lượng của không gian" được lấy làm chủ thể, nó sẽ không được xác lập cho chúng tôi. Tương tự như vậy, khi tự các nhà Thắng Luận đưa ra luận thuyết "âm thanh là vô thường" cho những nhà Số Luận ấy, tức là những người theo chủ trương hiển

[1]Tên Phạn là Sāṃkhya một trong sáu trường phái triết học Bà-la-môn chính tại Ấn. Nó được xem là một trong những hệ thống triết học cổ nhất tại Ấn. Số Luận là một triết lý chủ trương liệt kê tựa như là trường phái nhị nguyên. Số Luận không đề cập đến sự tồn tại của Thượng Đế hay bất kỳ một ảnh hưởng bên ngoài nào. Số Luận xem vũ trụ như bao gồm hai thực thể: Purusha (ý thức) và Prakriti hiện tượng giới (vật chất pháp giới). *Samkhya*. Wikipedia. Truy cập 12/03/2012. <http://en.wikipedia.org/wiki/Samkhya>

lộ,[1] nếu "âm thanh như là điều gì đó được sinh khởi" được lấy làm chủ thể, nó sẽ không được xác lập cho các nhà chủ trương hiển lộ này; nếu "âm thanh như là điều gì đã tồn tại từ trước và được hiển lộ thông qua một số điều kiện nào đó" được dùng như là chủ thể, nó sẽ không được xác lập cho những người theo Thắng Luận. [697] Do đó, không thể sử dụng một điều nào đó làm chủ thể, mà điều đó vốn không tương thích với hệ thống tin tưởng riêng lẻ của chính mình. Bởi vì, nếu được cho rằng chủ thể là cơ sở mà cả hai bên phân tích để xem liệu có một đặc tính cụ thể hiện hữu hay không, thì nó phải được xác lập như là một điều gì đó xuất hiện chung cho cả hai. [2]

Giống như khi họ phải xác lập một chủ thể xuất hiện chung, thì cả hai bên cũng phải xác lập định đề cần chứng minh, "vô thường", trong chỉ một ý nghĩa chung, không có các đặc tính cụ thể. Ngoài ra, họ phải xác lập ví dụ chung nào đó mà họ trích dẫn, và điều này phải diễn ra trước khi họ chứng minh điều

---

[1]BA525 Các nhà Số Luận tin rằng vì các hậu quả đã tồn tại sẵn trong các nguyên nhân, các hậu quả trở nên hiển lộ hơn là được sinh khởi mới. Xem Hopkins 1983:442.

[2]Để cho dễ hiểu thì tình trạng luận lý của các trường phái Phật giáo ở đây gần tương tự như việc công nhận về tiên đề đường thẳng song song trong khoa toán hình học. Đối với hình học phẳng (Euclide) thì tiên đề sau đây là đúng "Trong một mặt phẳng, từ một điểm ở ngoài một đường thẳng ta có thể dựng được *một và chỉ một* đường thẳng mới song song với đường thẳng đã cho". Tuy nhiên, đối với hình học Lobachevski (hay hình học Hyperbolic) thì điều này không được công nhận và thay bằng tiên đề: "Trong một mặt phẳng, từ một điểm ở ngoài một đường thẳng ta có thể dựng được *nhiều hơn một* đường thẳng mới song song với đường thẳng đã cho". Lại nữa, đối với hình học Elliptic thì cả hai tiên đề trên đều không được công nhận mà thay bằng việc cho rằng: "*không thể tìm thấy* một đường thẳng nào song song với đường thẳng đã cho". Và do đó ý tưởng triết học của các hệ thống này hoàn toàn không tương thích nhau, không thể tìm thấy một công nhận chung cho cả ba loại. Xem thêm: Non-Euclidean geometry. Wiki pedia. Truy cập 7/14/2012.
<http://en.wikipedia.org/wiki/Non-Euclidean_geometry>

muốn chứng minh. Tình huống tương tự khi các nhà Trung Quán tông chúng tôi chứng minh cho những người ngoài Phật giáo về sự không hiện hữu của pháp được sinh khởi từ chính nó – bất kể đó là một nguồn cảm giác bên trong, như là cơ quan thị giác, hay một nguồn cảm giác bên ngoài, như một sắc tướng – và khi chúng tôi chứng minh cho các Phật tử theo chủ trương bản chất rằng không có sự sinh khởi từ cái khác. Nếu chúng tôi sử dụng "một con mắt thực sự", chẳng hạn, làm chủ thể, thì nó sẽ không được xác lập cho chúng tôi, nhưng nếu chúng tôi sử dụng "một con mắt không thật" làm chủ thể, nó sẽ không được xác lập cho phía khác. Do đó, khi từ bỏ đặc trưng cụ thể như vậy, chúng tôi phải sử dụng *chỉ riêng* mắt hay *chỉ riêng* sắc tướng {không thêm đặc tính thật hay không thật} làm chủ thể. Tại sao? Bởi vì nó phải được xác lập như là sự trình hiện chung cho các bên, bởi vì nó là cơ sở cho sự phân tích của cả các nhà Trung Quán lẫn các nhà Bản Chất Luận để xem liệu nó có một đặc tính cụ thể hay không, chẳng hạn như "được sinh khởi từ chính nó".

Trên đây là những gì Thanh Biện nghĩ. "Để xác lập như là trình hiện chung" có nghĩa là những người ủng hộ và phản đối sử dụng cùng một loại nhận thức hiệu quả để xác lập nó.

(b")) Bác bỏ điều đó

Ở đây có hai phần: (1) chỉ ra ý nghĩa này là không chính xác và (2) cho thấy ví dụ đã được trích dẫn là không phù hợp.

(1")) Ý nghĩa không chính xác

Minh Cú Luận của Nguyệt Xứng khẳng định:[1]

> Việc này không phải vậy, và thay vào đó là như sau. Trong chừng mực người ta chấp nhận việc bác bỏ của sự sinh khởi như điều cần chứng minh ở đây [chứng tỏ rằng mắt, v.v… không phải là được sinh khởi một cách tối hậu], chủ thể –

[1] BA526 PPs: 29.7-30; D3796: Ha 9b3-10al.

tức là cơ sở của điều cần được chứng minh và là một điều gì đó được tìm thấy là có sự tự tồn của chính nó bởi một thức không chính xác – bị bẻ gãy trong thực tại, và do đó, nó sẽ bị tranh cãi, nên sẽ không có chủ thể trình hiện chung. Ngài [Thanh Biện] tự mình phải chấp nhận rằng điều này là như vậy. Các thức không chính xác và {các thức} chính xác là khác nhau. [698] Do đó, khi một thức không chính xác lấy điều không tồn tại {xem} như là tồn tại, như trường hợp của một người có bệnh về mắt đang nhìn tóc rơi xuống, thì thức đó không cảm nhận được ngay cả ở mức độ nhỏ nhất một đối tượng vốn tồn tại. Khi một thức chính xác không thật chất hóa điều gì là không thật, như là trong trường hợp của một người không bị bệnh mắt tìm kiếm sợi tóc tưởng tượng đang rơi, thì thức đó không nhận thấy ngay cả trong mức độ nhỏ nhất các đối tượng vốn không tồn tại bởi vì chúng chỉ là thường tục[1]. Đó là lý do tại sao đại sư Long Thọ tự mình khẳng định trong *Hồi Tránh Luận* của ngài:[2]

> Nếu cảm nhận từ giác quan và v.v…
> Có thể thực sự cảm nhận được một điều chi
> Thì sẽ có một điều gì đó để chứng minh hay bác bỏ.
> Nhưng chúng không như thế, nên ta không thể bị sai sót.

Vì các thức không chính xác và chính xác là khác nhau theo cách này, nên thức không chính xác không thể tồn tại khi thức chính xác là hiện hữu. Vậy làm thế nào mắt thường tục, như là chủ thể của một phép suy luận, có thể tồn tại với một thức chính xác? Vì vậy, do Thanh Biện không tránh khỏi các sai lầm về một lập thuyết không tồn tại và một lý do không

[1]Đây là thí dụ quan trọng về *mắt và cọng tóc* được dùng để minh họa sự khác nhau giữa các nhận thức hiệu quả và nhận thức sai lạc.

[2]BA527 W: 30; P5228:15.1.1-2; trích dẫn bên trên ở LRCM: 677 và đã được giải thích ở LRCM: 687ff.

tồn tại, nên câu trả lời mà ngài đã đưa ra là không trả lời được gì cả.

Ta sẽ giải thích đoạn này dựa trên phép suy luận sau đây, vì việc sử dụng ví dụ này làm cho nó dễ hiểu hơn:...

Chủ thể: Sắc tướng thấy được
Định đề cần chứng minh: Không sinh khởi từ chính nó
Lý lẽ: Bởi vì nó tồn tại
Ví dụ: Cũng giống như cái nồi ngay trước mặt các ngươi

Các đoạn trong *Minh Cú Luận* vốn trả lời cho Thanh Biện cho thấy chủ thể không được xác lập như việc trình hiện chung cho hai bên trong cuộc tranh luận này. Làm thế nào các đoạn đó chỉ ra điều này? Ở đây, trong phần này, *Minh Cú Luận* khẳng định rằng những ai mà với họ nó biểu thị cách thức người ta không thể xác lập một chủ thể chung với một đối phương là những người vốn bác bỏ sự sinh khởi từ tự nó – tức là các nhà Y Tự Khởi. Nhưng nói chung, các *đối phương* trong *Minh Cú Luận* là cả hai (a) các nhà Bản Chất Luận, những người chấp nhận rằng pháp một cách tối hậu là có tự tính, và (b) các nhà Y Tự Khởi, những người bác bỏ điều đó, nhưng chấp nhận rằng các pháp có tự tính hoặc bản chất nội tại một cách thường tục. Các nhà Y Tự Khởi-Trung Quán được gọi là "các nhà phi-bản chất". [699] Tuy nhiên, để đơn giản hóa các thuật ngữ trong cuộc thảo luận này, "những người chống đối tự tính" sẽ nói đến các nhà Cụ Duyên, và "những người ủng hộ tự tính" sẽ nói đến cả các nhà bản chất luận và các nhà Y Tự Khởi.
Theo các nhà chủ trương tự tính, sắc tướng thấy được {khả kiến}, chủ thể khẳng định của phép suy luận này, phải được xác lập bởi nhận thức cảm nhận hiệu quả của các nhãn thức vốn nhận biết nó. Hơn nữa, nếu các thức đó đã không xác lập được sắc tướng khả kiến trong một cách không sai lạc, thì chúng không thể là các cảm nhận vốn xác lập các đối tượng của chúng. Do đó, chúng phải là không sai sót. Liệu các cảm nhận không

định danh có xác lập các đối tượng của chúng trong một phương thức không sai sót hay không? Trong các hệ thống không phải Cụ Duyên, một sự tồn tại của đối tượng bằng đặc tính tự tính của nó trình hiện trước một thức không sai sót nào đó tương ưng với đối tượng đó; hơn thế nữa, đối tượng phải tồn tại như là nó trình hiện trước thức đó.

Vì điều này đúng, nên các nhà Cụ Duyên chúng tôi nói rằng loại nhận thức hiệu quả vốn xác lập chủ thể cho các đối phương Bản Chất Luận sẽ không dùng được cho những người ủng hộ Trung Quán. Tại sao? Vì không hiện tượng nào, ngay cả một cách thường tục, có thể có một bản chất được xác lập bằng tự tính của nó, nên không có nhận thức hiệu quả nào xác lập một điều như vậy.[1] Hãy nhớ là vì điều này mà Nguyệt Xứng bác bỏ ý tưởng về phép suy luận Y Tự Khởi. Điều này cũng giải thích cách thức để bác bỏ sự cần thiết của một phép suy luận Y Tự Khởi như một phần của tiến trình về việc khởi đầu làm cho các phía khác thấm nhuần quan niệm thấy biết rằng các pháp vốn thiếu vắng tự tính. Trong lúc này, ta để [điều này] sang một bên việc phân tích xem liệu các nhà Cụ Duyên có cần sử dụng phép suy luận Y Tự Khởi cho chính họ như là một phần của tiến trình phát triển kiến thức suy luận về các đối tượng nhất định trong số các đối tượng phân hóa thông thường hay không.

Bây giờ hãy để ta giải thích điều này bằng cách đưa phân tích của ta về áng văn của Nguyệt Xứng. Ý nghĩa của đoạn: "Trong chừng mực người ta chấp nhận việc bác bỏ sự sinh khởi ... Ngài [Thanh Biện] tự mình phải chấp nhận rằng điều này là như vậy"[2]

---

[1]Như trong thí dụ về *mắt và cọng tóc*, ở đây ta thấy trường hợp hoàn toàn tương tự của việc nhận thức lầm lẫn (do vô minh), thấy sự vật tồn tại có tự tính, là một thức sai lạc không thấy đúng được thực tại, giống với trường hợp mắt bị đau không thấy cọng tóc rơi trước nó.

[2]Xem lại phát biểu của Nguyệt Xứng trong (b")) (1")) chương 20. Đoạn văn đó là một luận đề thật sự quan trọng cho việc bác bỏ các dạng tin tưởng của các trường phái khác nên cần một sự chú ý cẩn thận khi đọc.

là như sau. "Cơ sở của điều cần được chứng minh" – một chủ thể như mắt hay sắc tướng – "bị phá vỡ", tức là, không được xác lập "trong thực tại". Đây là điều mà chính Thanh Biện chấp nhận. Các chủ thể đó [mắt và sắc tướng] giống như là gì? "Các sự vật nào được tìm thấy có sự tồn tại của chính nó bởi các thức không chính xác" đã bị ảnh hưởng bởi sự thiếu hiểu biết {vô minh}; điều này có nghĩa rằng các thức thường tục, chẳng hạn như nhãn thức, xác lập các đối tượng này. Làm thế nào mà "Chính tự [Thanh Biện] phải chấp nhận điều này?" [700] Ngài đã phải chấp nhận nó "trong chừng mực", tức là, bởi vì *sự phủ định về sự sinh khởi tối hậu*, như là định đề của điều cần được chứng minh, là dựa trên các chủ thể đó; nếu chúng *đã tồn tại trong thực tại*, thì điều đó sẽ mâu thuẫn với mối quan hệ giữa chủ thể và định đề cần chứng minh.

Cứ cho rằng ngài chấp nhận các pháp theo cách này, thì điều đó dẫn tới điều gì? Các chủ thể đó – gồm sắc, v.v... – vốn không tồn tại trong thực tại mà cũng không là tự chính thực tại, không thể được xem là các đối tượng được tìm thấy bởi các thức không sai lạc. Do đó, chúng, được tìm thấy bởi các thức thông thường, hay các chủ thể, vốn nắm bắt các đối tượng sai. Và do vậy những thức đó là sai lạc; tức là bị ảnh hưởng bởi vô minh. Do đó, các đối tượng tìm thấy được bởi các thức không nhầm lẫn thì không trình hiện trước các thức nhầm lẫn, và các đối tượng trình hiện trước các thức sai lạc không được tìm thấy bởi các thức không nhầm lẫn. Điều này là do "sự không chính xác" các thức sai lạc "và sự chính xác" các thức không nhầm lẫn "là khác nhau", vốn để nói lên rằng mỗi {loại thức} tương tác với đối tượng của nó bằng cách loại trừ đối tượng của thức kia. Đây là ý nghĩa của lời phát biểu của Nguyệt Xứng rằng "các thức không chính xác và chính xác là khác nhau".

Lời giải thích về điều đó diễn ra trong đoạn văn: "Do đó, khi một thức không chính xác ... là không tồn tại trong chừng mực

chúng chỉ là thường tục".[1] Ở đó, "không chính xác" nói đến một thức thông thường bị ảnh hưởng bởi vô minh, chẳng hạn như thức thị giác {nhãn thức}. Thức như thế "lấy cái vốn không tồn tại làm sự tồn tại" nói đến thực tế là trong khi sắc, thanh, v.v… không có tự tính hay đặc tính nền tảng, {nhưng} các thức thụ cảm nắm bắt chúng như là có một đặc tính như thế. Phương cách mà các thức không định danh nắm bắt các đối tượng của chúng là trong khuôn khổ của sự trình hiện đơn thuần, và đó là lý do tại sao sắc và v.v… trình hiện trước các thức thụ cảm {như} là tồn tại bằng tự tính của chúng. Ngôn từ "nó không cảm nhận được ngay cả ở mức độ nhỏ nhất một đối tượng vốn tồn tại", nghĩa là bởi vì khi tự tính trình hiện, bất kể sự không tồn tại của nó, thì không có cách nào để những thức đó xác lập ngay cả đối tượng nhỏ nhất vốn tồn tại bằng tự tính của nó. Sợi tóc rơi là một ví dụ của một đối tượng vốn không tồn tại bằng tự tính của nó, nhưng vẫn trình hiện như thể nó đã có {tự tính}. [701] Những câu này có nghĩa là *các pháp như sắc và thanh trình hiện trước các thức thụ cảm là sai lạc*, và do đó không thích hợp để chứng thực rằng một đối tượng tồn tại do công năng tự tính của nó.

Đoạn văn {tiếp theo} bắt đầu với:, "Khi một thức chính xác …" chỉ ra rằng thức không sai lạc không hề nắm bắt gì cả ở sắc, thanh, và v.v… Từ "chính xác" nói đến thức không sai lạc. Các thánh giả, vốn nhận thức được thực tại, có được thức như thế, và không ai khác {có được thức ấy}. Thức không sai lạc đó "không thật chất hóa điều gì là không thật". Điều này có nghĩa rằng nó "không thật chất hóa" hoặc không xem như hiện hữu, các pháp như sắc và thanh – vốn không thể là thực tại cuối cùng. Chẳng hạn, giống như một thực tế là nhãn thức của một ai đó không bị bệnh về mắt không hề nhìn thấy một hình ảnh của sợi tóc rơi. Trong cùng một câu, cụm từ "trong chừng mực chúng chỉ là thường tục", đề cập đến các đối tượng không thật, giống như sắc và thanh. Cụm từ "không tồn tại" có nghĩa là không tồn tại qua

[1]Xem tiếp cùng đoạn phát biểu của Nguyệt Xứng trong (b")) (1″)) chương 20.

cách của bằng tự tính. Các đối tượng thường tục như thế không được xác lập ngay cả trong một phần bởi các thức không sai lạc, tức là, bởi các thức vốn có thực tại cuối cùng như là đối tượng của chúng. Điều này là do các thức không sai lạc không nhìn thấy các đối tượng thường tục như thế {như trường hợp không thấy cọng tóc rơi vì vốn nó không tồn tại}.

Về các điểm này, Nguyệt Xứng trích dẫn một chứng văn của ngài hộ pháp Long Thọ: "Nếu cảm nhận từ giác quan và v.v…". Trích dẫn hỗ trợ này nói rằng bốn nhận thức hiệu quả [trực tiếp, suy luận, kinh điển {liễu nghĩa}, và phép tương tự[1]]– gồm cảm nhận từ giác quan và v.v... – không hề xác lập một đối tượng vốn tồn tại bằng tự tính.

Câu bắt đầu bằng: "Vì các thức không chính xác và chính xác …", tóm tắt điểm mà Nguyệt Xứng đã giải thích. Câu "Vậy làm thế nào mắt thường tục, như là chủ thể của một phép suy luận, có thể tồn tại", không tuyên bố rằng các chủ thể như con mắt thường tục là không tồn tại. Thay vào đó, như được giải thích ở trên, nó có nghĩa là một sắc tướng vốn tồn tại bằng tự tính của nó, *hay* được xác lập bởi nhận thức không sai lạc, đều không thể là chủ thể của phép suy luận ngay cả trong cách thường tục.

---

[1]Để thấy được thêm chi tiết về phương pháp tương tự mà Nguyệt Xứng dùng ta có thể xem xét hai thí dụ:

(1) Qua quan sát rằng: trước khi có hành vi thân và khẩu của một người thì nội trong dòng tâm thức của người đó khởi lên sự nhận biết và chủ tâm để nói và hành động, do vậy người ta sẽ biết được sự thấy biết trong {dòng tâm thức} người khác vì thấy được một hành vi tương tự về thân và khẩu của họ.

(2) Để chứng minh cho sự tồn tại của một thế giới khác mà theo Nguyệt Xứng, không có gì khác hơn chính là dùng đến sự liên tục của dòng tâm thức sau khi chết qua việc tranh luận rằng phải có một sự sống khác {tương tự kiếp sống này} sau khi chết vì rằng có trạng thái ý thức tiếp sau trạng thái ý thức trong mỗi thời điểm suốt cuộc sống.

The Numata Yehan Lecture in Buddhism. P13-14. Shoryu Katsura. Đại học Calgary. 1996

Ý nghĩa của {câu sau đó}: "Vì vậy, do có chỗ …" là khi cả phía phản đối về sự tồn tại tự tính hoặc nền tảng lẫn phía các nhà Bản Chất Luận thừa nhận sắc thấy được như là chủ thể của một phép suy luận, thì nhận thức không sai lầm không xác lập nó trong vai trò trình hiện chung cho cả hai bên trong cuộc tranh luận. [702] Do đó, vì không có nhận thức hiệu quả chứng thực cho một chủ thể vốn được chứng minh để xuất hiện chung cho cả hai hệ thống, nên chắc chắn sẽ có một lỗi lầm trong lập thuyết bất kỳ mà ngươi cố gắng để chứng minh cho đối phương sử dụng một lý lẽ Y Tự Khởi.

Phản biện: Những gì Ngài nói là đúng sự thật trong khuôn khổ một lập thuyết vốn không có tự tính hoặc nền tảng thậm chí một cách thường tục. Tuy nhiên, vì đây không phải là những gì chúng tôi [người theo Thanh Biện] khẳng định ở cấp độ thường tục, nên các chủ thể và v.v… trong phép suy luận Y Tự Khởi vẫn tồn tại. Do đó, lập thuyết này là miễn khỏi sai lầm.

Đáp: Sự tồn tại của một tự tính như thế là không thể chấp nhận một cách thường tục. Vì chúng tôi đã giải thích điều này ở trên, và sẽ giải thích nó một lần nữa dưới đây, nên câu trả lời của các ngươi là không hợp lý.

(2”)) Ví dụ trích dẫn không phù hợp
Minh Cú Luận của Nguyệt Xứng khẳng định:[1]:

> Ví dụ này [nghĩa là, phép suy luận chứng minh sự vô thường của âm thanh] cũng là không phù hợp. Trong khi trong ví dụ này, không bên nào muốn tiếp nhận ý nghĩa chung của "âm thanh" hoặc ý nghĩa chung của "vô thường", thì ở đây trong trường hợp của phép suy luận chứng minh rằng mắt không phải được sinh khởi một cách tối hậu, các nhà chủ trương về tánh Không và những người ủng hộ phi tánh Không đều

[1] BA528 PPs: 30.12-14; D3796: Ha 10al-2.

không chấp nhận rằng mắt, một cách tổng quát, chỉ tồn tại thường tục, mà họ cũng không chấp nhận rằng nó tồn tại một cách tối hậu. Đó là lý do tại sao ví dụ là không phù hợp.

Đừng hiểu sai đoạn văn này nói rằng ví dụ thất bại vì con mắt, vốn không là đúng mà cũng không là sai, là không tồn tại, nhưng có tồn tại một âm thanh vốn không tiến hóa từ các đại mà cũng không là một đặc tính của không gian, cũng như là một âm thanh vốn không được sinh khởi mà cũng không phải là sự hiển thị nhân quả của điều gì đó vốn tồn tại; và rằng có tồn tại cái gì đó là vô thường trong một ý nghĩa chung, nhưng không phải dựa trên các nguyên nhân cũng không phải *không* dựa trên nguyên nhân. Vì (1) các pháp đó [tức là, âm thanh vốn không phải được tiến hóa mà cũng không phải là một đặc tính của không gian, v.v…] là những điều không được bên nào trong cả hai bên chấp nhận, và (2) nếu họ có chấp nhận những điều như thế, thì cũng không ai có thể chứng minh rằng phép suy luận tương tự là thất bại.

Vậy thì, đoạn văn này nghĩa là gì? Trong các hệ thống của cả hai bên qua ví dụ này, có thể xác định được sự tồn tại của âm thanh, không cần cụ thể hóa bất kể đó là "âm thanh được phát triển từ các đại" hay "âm thanh vốn là một đặc tính của không gian”. [703] Nhưng trong các hệ thống của những người ủng hộ tính Không của sự tồn tại tự tính và cả các đối phương {không ủng hộ} về tính Không của sự tồn tại tự tính, thì *không có một vật nào* như là một con mắt hoặc một sắc tướng trong vai trò tổng quát vốn được xác lập bởi một nhận thức hiệu quả mà không phải là một thức không sai sót và cũng không phải là một thức sai sót. Trạng thái của nó được xác lập bởi một thức sai sót thì không được xác lập cho đối phương, và nhận thức hiệu quả của những người theo Trung Quán Cụ Duyên không xác lập được trạng thái của nó vốn được tìm thấy bởi một thức không sai sót. Do đó, phép tương tự thất bại. Đây là ý nghĩa của đoạn văn đó.

Từ "không sai sót" một cách tổng quát nói đến trạng thái cân bằng {thiền} vốn trực tiếp cảm nhận Chân Đế. Nhưng ở đây, nó

phải vừa nói đến một *nhận thức thụ cảm hiệu quả* vốn không sai lạc về một đối tượng trình hiện có tính chất tự tính hóa và vừa nói đến một *nhận thức suy diễn hiệu quả* vốn không sai lạc về một đối tượng mang đặc tính tự tính hóa của nó. Vì không có những nhận thức hiệu quả như thế mà vốn xác lập được ba tiêu chí,[1] nên chủ thể không thể là một đối tượng vốn được tìm thấy bởi một thức không sai lạc.

Ở đây, thuật ngữ "tự tính" không được sử dụng như các nhà luận lý học sử dụng nó, đơn giản chỉ có nghĩa là một pháp nào đó vốn thực hiện một sự hoạt hóa. Thay vào đó, như trước đây đã giải thích,[2] nó là bản chất nội tại của riêng một pháp nào đó, mà một sự vật hoạt hóa hay không hoạt hóa bất kỳ được tin tưởng là có {bản chất đó}. Đó là lý do tại sao những người ủng hộ về tự tính cho rằng ngay cả một suy luận vốn nắm bắt một phi pháp thì không có sai sót trong bối cảnh một đối tượng nhận biết vốn có một tự tính như thế. Mỗi thức vốn là không sai sót trong mối quan hệ đến một tự tính như thế cũng phải là không sai sót trong mối quan hệ đến các đối tượng trình hiện của nó và các đối tượng được nhận biết; và vì điều này làm ra một thức không sai sót như thế trong bối cảnh tự chính thực tại tối hậu, nên hệ thống của chúng tôi không bảo lưu rằng một nhận thức hiệu quả như vậy xác lập được chủ thể, v.v... Dù sao chúng tôi không từ khước rằng trong các dòng tâm thức của cả hai phía, có các nhận thức hiệu quả thường tục vốn nhận thức các pháp như những con mắt, các sắc. Trong thực tế, ngay cả trong dòng-tâm của đối phương, các sắc, v.v… vốn được gợi ra bởi các thức cảm giác không khiếm khuyết – theo ý nghĩa đã được giải thích trước đây[3] – được xác định chắc chắn là tồn tại, và không có lỗi lập luận về đối tượng của tri kiến như vậy.

Để giải thích điều này chi tiết hơn, chúng tôi có thể nói rằng có ba cách thức về việc nắm bắt sự tồn tại, lấy ví dụ, của một chồi

---

[1]BA529 Xem chú thích BA473.
[2]BA530 LRCM: 594-596.
[3]BA531 LRCM: 617-619.

non: (1) việc nắm bắt một chồi non như thực sự hiện hữu, có nghĩa là nắm bắt nó như là có một tự tính hoặc một bản chất nền tảng; [704] (2) việc nắm bắt nó như là tồn tại trong một cách sai lầm, đó là nắm bắt rằng chồi non thiếu sự tồn tại nền tảng, mà tồn tại như một ảo ảnh, và (3) việc nắm bắt nó như chỉ đơn thuần tồn tại nói chung, mà không cụ thể hóa rằng nó đúng hay sai. Ngươi cũng có thể nắm bắt chồi non là thường tồn hay vô thường, v.v…, nhưng vì không có sự nắm bắt nào không liên can đến một trong ba cách nắm bắt này, nên không cần thiết để giải thích các cách khác ấy ở đây.

Vốn *không* phát triển từ dòng tâm thức của mình một quan điểm hiểu biết sự thiếu vắng của tự tính, các sinh chúng sở hữu những phương thức nắm bắt thứ ba và thứ nhất, đó là, nắm bắt về sự tồn tại đơn thuần và nắm bắt về sự tồn tại thật sự, nhưng họ thiếu sự nắm bắt về các pháp tựa như các ảo tưởng phi nền tảng. Thật hoàn toàn sai lầm khi cho rằng trước khi chúng sinh tìm thấy quan điểm về việc các hiện tượng đều tựa như ảo ảnh, thì bất kỳ quan niệm nào mà họ có về một điều gì đó như sự tồn tại đều là một quan niệm về sự thật hữu. Đây là điều mà ta đã giải thích ở trên, trong phần bàn về nhận thức hiệu quả ước lệ và trong phần mà trong đoạn ta phân biệt 4 phạm trù – sự tồn tại tự tính, thiếu vắng sự tồn tại tự tính, sự tồn tại, và sự không tồn tại.[1]

Giả sử rằng điều này không đúng – đó là, giả sử rằng những người chưa hiểu rõ quan điểm là thiếu vắng tự tính đã nắm bắt mọi thứ như là thật hữu mỗi khi khi họ nghĩ về bất kỳ pháp thường tục nào. Sẽ phải có một sự bẻ gãy hoàn toàn về luận lý vốn cần thiết cho các nhà Trung Quán để chấp nhận, một cách thường tục, rằng các đối tượng vốn được thừa nhận bởi các thức ước lệ thông thường của tục giới, ở mức độ các thức đó không bị ảnh hưởng gì bởi các tình huống đã giải thích trước đây vốn gây ra sai lạc.[2] Cho nên, vì sẽ không có cách nào để phân biệt trạng

[1]BA532 LRCM: 596-604.
[2]BA533 LRCM: 617-619.

thái bản thể của các đối tượng thường tục với các trạng thái bản thể của một vị thánh sáng tạo giả định, nên quan điểm sai lầm này sẽ là một chướng ngại lớn để hiểu biết ý nghĩa của Trung Quán.
Có nhiều người cho thấy dấu hiệu của việc có một hiểu lầm về tánh Không theo cách này. Họ bước đầu tham gia vào nhiều hoạt động đạo đức vốn đòi hỏi tư tưởng định danh. Nhưng sau đó, khi hệ thống hóa quan điểm triết lý mà họ đã tìm được, thì họ thấy ra tất cả các hoạt động trước đây của họ chỉ như là việc bám chấp vào những biểu tướng và do đó là trói buộc họ vào luân hồi, chúng phản ánh, "Những hoạt động đạo đức đó đã được dạy cho những ai đã không tìm thấy quan điểm liễu nghĩa này". [705] Nuôi dưỡng hiểu biết như vậy, họ phủ nhận giáo pháp bằng nhiều cách với tà kiến này vốn xem tất cả các tư tưởng định danh như là sai lạc. Trong ý nghĩa này, họ giống với trụ trì người Trung Hoa Ha-shang. Trước khi họ tìm thấy quan điểm rằng các pháp đều thiếu vắng tự tính, thì họ không có khả năng phân biệt giữa sự tồn tại đơn thuần và sự tồn tại bằng tự tính. Điều này là bởi vì, như được chỉ ra trong đoạn văn từ tác phẩm *Tứ Bách Luận Thích* của Nguyệt Xứng được trích dẫn ở trên – họ nghĩ rằng bất cứ điều gì vốn tồn tại thì phải tồn tại một cách nền tảng.[1] Hậu quả của điều này là, họ xem mọi thứ thiếu vắng tự tính là không tồn tại, khiến họ không có khả năng để thừa nhận nhân và quả cho những điều vốn thiếu vắng tự tính. Có nhiều người tranh cãi theo phương cách này.
Những người đã phát triển trong dòng tâm thức của họ quan điểm thấy biết sự vắng mặt của tự tính có thể nắm bắt các pháp như là tồn tại trong cả ba cách. Khi quan điểm đó đã được phát triển, và trong khi ảnh hưởng của nó chưa giảm sút, thì khái niệm về sự tồn tại thật sự vốn tin rằng các pháp tồn tại một cách nền tảng là tạm thời vắng mặt. Điều này kéo dài mãi cho đến khi họ đang phân tích luận lý một điều gì đó để xác định liệu nó có tồn tại một cách nền tảng hay không. Tuy nhiên, điều này không

[1]BA534 Cśt, được trích ở LRCM: 659.

có nghĩa là họ không có một quan niệm bẩm sinh về sự tồn tại thực sự.
Vì vậy, ngay cả những ai đã phát triển quan điểm hiểu biết sự thiếu vắng của tự tính hay bản chất nền tảng, và những người đã không để quan điểm này suy thoái, thì không phải luôn luôn nắm bắt một chồi non như là tồn tại tựa một ảo ảnh mỗi khi họ nắm bắt chồi non như là tồn tại. Tại sao? Nếu họ đã làm được như thế, điều đó sẽ dẫn đến sự vô lý là họ sẽ không bao giờ tái phát triển một dạng biểu lộ của quan niệm về sự tồn tại thật sự của các chồi non đó và v.v...
Có các nhà Trung Quán tông, chẳng hạn như đại sư Thanh Biện, là người chấp nhận rằng, một cách thường tục, các pháp có tự tính hay nền tảng. Sự tồn tại tự tính hay nền tảng ước lệ là lý do của họ cho việc chấp nhận các lý lẽ Y Tự Khởi trong hệ thống của mình. Việc một người có thừa nhận các lý do Y Tự Khởi trong hệ thống của chính mình hay không rốt cuộc phụ thuộc vào những gì người đó thừa nhận như là đối tượng cực kỳ tinh tế của sự bác bỏ. Vì vậy, trong hệ thống Y Tự Khởi của họ, các cảm nhận từ giác quan không khuyết tật đối với đối tượng mà tự tính hay bản chất nền tảng trình hiệnlà không sai sót một cách thường tục về các đối tượng trình hiện của chúng. [706] Ý thức khái niệm {ý thức định danh} vốn hình thành về một đối tượng chẳng hạn một chồi non như có loại bản chất đó thì cũng là không sai sót về đối tượng hình thành của nó. Nếu không, khi họ chấp nhận rằng các thức đó là sai lạc, thì nhận thức hiệu quả nào sẽ xác lập các yếu tố của một phép suy luận như là trình hiện chung cho cả hệ thống của họ và của các nhà Bản Chất Luận? Nếu các cảm nhận từ giác quan, mà với chúng bản chất nền tảng trình hiện, xác lập nên các yếu tố của một phép suy luận mặc dù là dành cho nhà Bản Chất Luận, thì như Nguyệt Xứng quan niệm, *vì không có một tự tính như là đặc tính nền tảng vốn trình hiện, thì làm thế nào người ta có thể sử dụng một lý lẽ Y Tự Khởi*? Vì rằng, người ta đã chứng minh được sự vắng mặt của tự tính cho các nhà Bản Chất Luận trong khi xác lập chủ thể.

Đối phương: Hãy để cho các đối phương Bản Chất Luận xác lập chủ thể, v.v… như là họ có thể, thật là không cần thiết để chủ thể, v.v… được xác lập như là việc trình hiện chung cho cả các nhà Trung Quán và cho họ.

Đáp: Nhưng đó là điều mà Thanh Biện tự mình không chấp nhận, mà cũng không phải là đúng cho ông ta để làm điều đó, vì nếu ông đã làm, điều đó sẽ kéo theo rằng tất cả các lý lẽ để chứng minh và các phép suy luận được cung cấp chỉ đơn giản trong khuôn khổ của những gì phía khác tiếp nhận, và điều đó sẽ khiến ông ta trở thành một môn đệ của các nhà Cụ Duyên.

Có nhiều vị sư [Du Già hành tông-Y Tự Khởi] như Tịch Hộ {skt. Śāntarakṣita} khẳng định rằng các đối tượng bên ngoài không tồn tại một cách thường tục. Tuy nhiên, giống như những người Thật Tướng Duy Thức tông {skt. satyākāravādin}[1], họ khẳng định rằng màu xanh và tương tự tồn tại một cách thường tục trong bản chất của thức. Cho nên, vì các thức thụ cảm mà với chúng màu xanh, v.v… trình hiện thì có một nhận thức về chúng, nắm bắt chúng như là sự tồn tại bằng tự tính của mình, nên Tịch Hộ và những người khác không xem các thức cảm giác là sai lạc theo nhận thức của chúng về chính màu xanh.

Khi các đối tượng ẩn kín, chẳng hạn như mắt,[2] được thừa nhận như là các chủ thể của một phép suy luận, thì sự cảm nhận không thể xác lập chúng một cách rõ ràng. Tuy nhiên, nếu chúng ta trở về với tác nhân {cơ quan thụ cảm, căn thức} xác lập cơ bản, chúng ta phải đi đến một cảm nhận. Đây là một niềm

---

[1]BA535 Các nhà Duy Thức được phân chia thành satyākāravādin (Thật Tướng tông) và alīkākāravādin (Giả Tướng tông). Không như các nhà Giả Tướng tông các nhà Thật Tướng khẳng định rằng sắc (rnam pa) của màu xanh trong nhãn thức cảm nhận màu xanh là thật.

[2]BA536 Con mắt tự nó không là hiện tượng ẩn kín. Tổ Tsongkhapa đang chỉ đến khả năng (*skye mched, iyatana*) thụ cảm thị giác của mắt, chủ thể mà Thanh Biện dùng trong thí dụ của ông về pháp biện luận nào là đúng; cf. Hopkins 1983:456.

tin của tất cả các trường phái triết học Phật giáo. Tại sao? Bởi vì suy luận giống như một người mù được hướng dẫn bởi cảm nhận. Cho nên, Tịch Hộ và môn đệ của Ngài chấp nhận rằng, ngay cả trong trường hợp của những pháp ẩn kín, thì tác nhân xác lập cơ bản, cuối cùng, là cảm nhận. Ở điểm đó, họ tin rằng sự cảm nhận cơ bản thì hoặc là một nhận thức không sai sót về một điều nào khác hoặc là một nhận thức không sai sót có tính tự-nhận-thức. Ngoài ra, như ta đã giải thích,[1] họ tin rằng một đối tượng tồn tại theo cách thức tự tính của nó thì sẽ trình hiện và phải tồn tại một cách khách quan như là nó trình hiện. [707] Nếu trường hợp này đúng, thì không thể có một cảm nhận không sai lạc nào xác lập bất cứ điều gì khi trình hiện chung cả cho họ lẫn cho những nhà Trung Quán tông vốn bảo lưu rằng không có tự tính hay bản chất nền tảng.
Ngay cả trong trường hợp của các đối tượng mà không thể được truy cứu ngược trở về cảm nhận, thì vẫn có khả năng để trả lời. Những người ủng hộ của luận điểm tự tính cho rằng các nhận thức hiệu quả xác lập tất cả các đối tượng cấu hợp {pháp hữu vi, pháp thế gian} và phi cấu hợp {pháp vô vi, pháp xuất thế}. Họ có ý gì về điều này? Có còn cần thiết hay không để các nhận thức hiệu quả đó xác lập các đối tượng có tính chất bản thể là tồn tại khách quan? Nếu có, thì vì lý luận có thể bác bỏ chúng, nên chúng không thể là những nhận thức hiệu quả vốn xác lập các đối tượng của chúng.

(2')) Chứng minh rằng lý lẽ cũng không được xác lập
Minh Cú Luận của Nguyệt Xứng cho thấy điều này trong đoạn văn khẳng định:[2]

> Cùng một phương pháp, vốn đã được sử dụng để chỉ ra rằng lập thuyết này là sai sót trong chừng mực mà cơ sở của nó

---

[1] BA537 LRCM: 619.
[2] BA538 PPs: 30.15-16; D3796: Ha 10a2-3.

> không được xác lập, nên được dùng để chỉ ra sự sai sót rằng lý lẽ "bởi vì nó tồn tại" cũng không được xác lập.

Trước đây, Nguyệt Xứng đã giải thích rằng vì không có nhận thức hiệu quả vốn xác lập một chủ thể trình hiện chung cho các hệ thống của cả hai bên – bao gồm những người ủng hộ và các phía chống lại tính Không của tự tính hay sự tồn tại nền tảng – nên *luận thuyết, hay điều muốn chứng minh,* vốn kết hợp chủ thể của luận điểm Y Tự Khởi, "các sắc khả kiến" {dùng trong nghĩa *thấy được*}, và định đề cần chứng minh của nó, "không được sinh khởi từ chính nó", cũng không tồn tại. Về điểm này, thì lý lẽ: "bởi vì nó tồn tại" cũng không được xác lập, vì không có nhận thức hiệu quả nào có thể chứng thực cho trạng thái đang được xác lập của lý lẽ đó như là một sự trình hiện chung cho cả hai bên. Các ngươi nên hiểu điều này trên cơ sở những gì đã được giải thích ở trên. Tại điểm này, *Minh Cú Luận* khẳng định:[1]

> Điều này là như thế, vì nhà luận lý học này [Thanh Biện] tự mình ngầm chấp nhận những điểm chúng tôi vừa thực hiện. Sao lại thế? Một phía khác cung cấp cho ngài chứng minh này: "Các nguyên nhân đóng vai trò mang lại các năng lực cảm giác nội tại và v.v… là tồn tại, mà không thêm vào các đặc tính; điều này đúng vì Như Lai đã dạy như thế; [708] vì bất cứ điều gì Như Lai đã nói đều là chính xác, như trong trường hợp lời giảng của Ngài 'Niết-bàn là an tịnh'". [Thanh Biện trả lời,] "Các ngươi tin ngụ ý của lý lẽ này là gì? Có phải các nguyên nhân như thế tồn tại là vì Như Lai đã nói thế trong khuôn khổ Tục Đế? Hay là vì đức Phật đã nói như vậy trong khuôn khổ chân đế? Nếu nó đúng bởi vì đức Phật nói điều này trong khuôn khổ thế tục, thì ngụ ý của lý lẽ này sẽ không được xác lập cho các ngươi. Nếu các ngươi cho rằng Đức Phật đã đưa ra tuyên bố này trong khuôn khổ tối

[1]BA539 PPs: 31.1-5; D3796: Ha 10a3-5.

hậu thì vì cả điều cần chứng minh lẫn điều chứng minh cho nó đều không được xác lập trong khuôn khổ tối hậu, nên lý lẽ này sẽ không được xác lập và trong thực tế sẽ mâu thuẫn với luận thuyết". Đây là cách [Thanh Biện] khẳng định sai sót trong chứng minh đó.

Vì thông qua các xem xét như vậy mà ngài khẳng định rằng lý lẽ không được xác lập, lý lẽ và v.v... không được xác lập cho ông ta trong bất kỳ luận điểm nào vốn thừa nhận một sự vật thật chất hóa như là lý do, và do đó tất cả các luận điểm cần chứng minh sẽ bị tan vỡ.

Một số người Tây Tạng, vốn tự coi mình là tín đồ của Nguyệt Xứng, diễn dịch đoạn này theo cách sau: *Luận Lý Mãnh Viêm* của Thanh Biện và các văn bản khác của phái Y Tự Khởi đưa ra phép suy luận sau đây:

Chủ thể: Đất
Định đề: Không phải là tối hậu về bản chất của sự rắn đặc.
Lý do: Bởi vì nó là một thành tố {đại}
Ví dụ: Giống như gió

Họ nói rằng Nguyệt Xứng bác bỏ sự tiếp cận này như sau: Nếu các ngươi thừa nhận "bởi vì nó là một thành tố một cách tối hậu" như là lý lẽ, thì nó không được xác lập cho chúng tôi. Nếu các ngươi tiếp nhận "bởi vì nó là một thành tố một cách thường tục" như là lý lẽ, thì nó không được xác lập cho đối phương, các nhà Bản Chất Luận. Nếu lập luận này không khiến cho các ngươi chấp nhận rằng lý lẽ riêng của ngươi không được xác lập, thì ngươi mâu thuẫn với niềm tin của mình rằng một lý lẽ vốn không được xác lập từ một trong hai quan điểm đó [tức là một cách thường tục và một cách tối hậu] phải là một lý lẽ vốn không được xác lập.

Và có những người nói rằng [Thanh Biện] bị bác bỏ bởi vì khi ngài tuyên thuyết về trạng thái một thành tố như là lý do, mà

không có bất kỳ một cụ thể hóa nào, nên tri kiến luận lý không xác lập nó.
Nhưng sự bác bỏ [của Nguyệt Xứng] [về Thanh Biện] không tiến hành theo cách này. Đây không hề là nội dung trình bày của *Minh Cú Luận*, và [Thanh Biện] cũng không chấp nhận bất kỳ điều gì như thế. Do đó, những cá nhân này trình bày sai trong cả hai hệ thống.
Thế thì, làm thế nào để diễn dịch đoạn văn này? [709] Trong đoạn văn khẳng định: "vì nhà luận lý học này tự mình chấp nhận ngầm những điểm chúng tôi vừa thực hiện",[1] cụm từ: "các điểm chúng tôi vừa thực hiện" chỉ đến phương pháp đã được giải thích trước đây cho thấy rằng chủ thể không được xác lập và cũng chỉ đến sự áp dụng phương pháp đó lên lý lẽ, vì lời văn khẳng định điều này trong đoạn ngay trước đó. Điều này đúng rằng, nó kéo theo sau là việc các nhận thức hiệu quả chẳng hạn như các thụ cảm vốn xác lập chủ thể và lý lẽ thì không tránh khỏi hoặc có sai lầm hoặc không có sai lầm. Nếu các ngươi thừa nhận một đối tượng được tìm thấy bởi một thức sai lạc như là lý lẽ hoặc như là một bộ phận khác của phép suy luận, thì nó sẽ không được xác lập cho nhà Bản Chất Luận; nếu các ngươi thừa nhận một đối tượng được tìm thấy bởi một thức không sai lạc trong vai trò đó, thì các nhận thức hiệu quả của chính chúng tôi sẽ không xác lập nó. Vì vậy, các lý lẽ Y Tự Khởi và các chủ thể không được xác lập. Đây là những gì chúng tôi giải thích ở trên, và đó là ý nghĩa của cụm từ của Nguyệt Xứng, "những điểm chúng tôi vừa thực hiện".
Thanh Biện tự khẳng định rằng loại phân tích này dẫn đến việc thừa nhận rằng lý lẽ của một phép suy luận không được xác lập. Để chỉ ra làm thế nào Thanh Biện khẳng định điều này, Nguyệt Xứng trích dẫn phân tích của Thanh Biện trong khuôn khổ Nhị Đế [thường tục và tối hậu] về lý lẽ của đối phương của Thanh Biện, "bởi vì Như Lai nói như thế". Trái ngược với các diễn dịch

[1]BA540 Thuật ngữ "nhà luận lý học" đã được cung cấp từ một trích dẫn trong LRCM: 707.

được đề xuất trên, phân tích đó đã không hề mang ý nghĩa như là một phân tích liệu rằng lý lẽ đã được khẳng định "vì Như Lai đã dạy như thế một cách thường tục" hay "vì Như Lai đã dạy như thế một cách tối hậu". Tại sao? Như đã giải thích ở trên,[1] chính lập thuyết của Thanh Biện cho rằng các ngươi phải thừa nhận chủ thể mà không đánh giá nó là thật hay không thật. Cũng như Thanh Biện {tự mình} chấp nhận rằng các chủ thể với đặc tính như thế sẽ không được xác lập cho bên này hay bên kia của các bên, tương tự, ngài cũng chấp nhận rằng trường hợp như thế xảy ra cho lý lẽ, ví dụ, và v.v... Do đó, nếu Thanh Biện lại đổ lỗi lên lý lẽ của các nhà Bản Chất Luận qua việc áp dụng các đặc tính như "thường tục" và "tối hậu" {lên lời nói của đức Phật} thì luận điểm của ngài sẽ là một sự tự mâu thuẫn thô thiển. Làm thế nào học giả tài giỏi này có thể tạo ra một sai sót như vậy?
Cho nên, sự diễn dịch chính xác về luận điểm của Thanh Biện là như sau: Chân lý nào trong Nhị Đế được tham chiếu đến lý lẽ: "Vì Như Lai dạy như thế"? Nếu đó là Tục Đế, thì nó không được xác lập cho các ngươi, là các nhà Bản Chất Luận, vì các ngươi không chấp nhận rằng lý lẽ nói đến một đối tượng thường tục; [710] và nếu nó là chân đế, thì nó không được xác lập cho ta, vì ta bác bỏ sự sinh khởi tối hậu của một hậu quả từ một nguyên nhân vốn tồn tại, không tồn tại, vừa tồn tại vừa không tồn tại cũng như là sự sinh khởi không có nguyên nhân. Vì không bên nào chấp nhận rằng có một đối tượng mà không thuộc về chân lý nào cả trong hai Nhị Đế, nên không cần thiết cho Thanh Biện nói rõ về điều đó.
Các ngươi có thể diễn dịch câu hỏi của Thanh Biện với đối phương của ngài như là, "Khi ngươi nói 'bởi vì đó là một thành tố', thì chân lý nào trong Nhị Đế mà thành tố được chấp nhận như lý do"? Cách diễn dịch này đúng ở chỗ nó chỉ giống như những gì chúng tôi đã giải thích ở trên. Tuy nhiên, nếu các ngươi cho rằng Thanh Biện đang hỏi: "Trong khuôn khổ chân lý nào của Nhị Đế [tức là, tối hậu hoặc thường tục] mà thành tố

[1] BA541 LRCM: 696-697.

này *được khẳng định* như lý do?" thì các ngươi hoàn toàn hiểu sai lập thuyết của đối phương [trong *Minh Cú Luận*, tức là, Thanh Biện].[1] Nếu đó là điều mà Thanh Biện ngụ ý, thì làm thế nào ngài có thể nói với đối phương của ngài: "Trong hai chân lý, đó là chân lý nào? Nếu là Chân Đế, thì nó không được xác lập cho chúng tôi, nhưng, nếu là Tục Đế, thì nó không được xác lập cho các bên khác?" Nếu đã có khả năng để tuyên bố rằng phân tích của Thanh Biện đề cập đến các sự vật tồn tại tối hậu và thường tục, thì vì các nguồn cảm xúc nội tại mà vốn ngài thừa nhận như là chủ thể trong phép suy luận của mình bác bỏ sự sinh khởi tối hậu tồn tại một cách thường tục, nên chủ thể đó sẽ không được xác lập cho những đối phương Bản Chất Luận ấy.
Vậy thì, làm thế nào Nguyệt Xứng có thể cho rằng Thanh Biện chấp nhận "những điểm chúng tôi vừa thực hiện"[2] thông qua sự vận dụng của ngài về Nhị Đế để phân tích lý lẽ được đưa ra bởi nhà Bản Chất Luận? Ta sẽ giải thích. Ở đây Nguyệt Xứng có ý kiến rằng những gì được tìm thấy bởi một thức không sai sót là tối hậu và những gì được tìm thấy bởi một thức sai lạc là thường tục. Đây là trường hợp, câu hỏi, "Đó là {loại} Chân lý nào?" được hình thành như là một câu hỏi liên quan đến thức nào trong hai thức vốn tìm ra lý lẽ; nó phải là một trong hai lựa chọn này. Vì, nếu đối tượng được nêu lên như là một lý lẽ không phải là thường tục mà cũng không phải là tối hậu, thì lý lẽ đó không thể được xác lập; cũng thế, nếu đối tượng được nêu lên như là một lý do không phải là một đối tượng được nhận thấy bởi một thức

[1]BA542 Trong đoạn văn khó này (LRCM:710.2-7), dòng 2-4 nêu lại một phiên bản về phân tích của Thanh Biện rằng Tsongkhapa dễ dàng với (cf. mChan: 586.1, chỗ 'Jam-dbyangs-bzhad-pa chèn thêm từ 'thad pa); gyi (âm tiết thứ hai trong dòng 710.4) là tương phản, cho thấy sự chuyển dịch từ việc nêu ra Tsongkhapa sẽ chấp nhận điều mà ngài sẽ không chấp nhận; và *bden gnyis kyis* (*710.4*) nghĩa là "trong mối liên hệ đến Nhị Đế" mà ở đây, như thường thấy, có nghĩa là "một cách thông tục hay một cách tối hậu". Nó không có nghĩa là "chân lý nào trong nhị đế".
[2]BA543 LRCM: 707.

hoặc không sai sót hoặc có sai sót thì đối tượng được nêu như là lý do này không thể được xác lập. Trong đó, các lý lẽ có tính song song, Nguyệt Xứng khẳng định rằng Thanh Biện tự chấp nhận lý do của mình,[1] "vì việc tồn tại", là không được xác lập, nhưng Nguyệt Xứng không hề nói rằng Thanh Biện chấp nhận điều này một cách rõ ràng. Đó là lý do tại sao Nguyệt Xứng, trong *Minh Cú Luận* của mình, nêu rõ chi tiết "pháp thật chất hóa" khi ngài nói, "trong bất kỳ luận điểm nào vốn thừa nhận một sự vật thật chất hóa như là lý do”.[2] [711] Đại sư Thanh Biện tin rằng, trong những lý lẽ mà ngài thừa nhận, một số được trực tiếp xác lập bởi cảm nhận không sai lạc, trong khi số khác thì không thế, nhưng lại là những bằng chứng mà cuối cùng dẫn xuất từ cảm nhận không sai lạc. Đại sư này [Nguyệt Xứng] bác bỏ điều này. Để chứng minh rằng thật là không đúng khi chấp nhận các đối tượng vốn tồn tại theo cách tự tính của chúng, trích dẫn trước đây từ *Minh Cú Luận*, "Các nhà Trung Quán không chấp nhận các lập thuyết của các phía khác", trích dẫn các đoạn văn như bài kệ *Hồi Tránh Luận* bắt đầu với: "Nếu cảm nhận và v.v..."[3] Qua các trích dẫn như vậy, kết luận được rút ra rằng không có nhận thức hiệu quả nào vốn cảm nhận được tự tính, Nguyệt Xứng nhắm đến việc chứng minh điểm này cho các thành viên theo hệ thống tư tưởng của sư Thanh Biện.

---

[1]BA544 Trích dẫn trong LRCM:698. Thật ra, (xem lam-dbyangs-bzhad-pa, *mChan:* 569.3-4) Thanh Biện không chấp nhận điều này một cách rõ ràng; thay vào đó ngài nghĩ rằng các lý lẽ của mình chỉ đến các đối tượng đã được tiếp nhận bởi các cảm nhận không sai lạc.

[2]BA545 Trích dẫn trong LRCM: 708.

[3]BA546 W được trích dẫn ở LRCM:677; PPs, trích dẫn trong chú thích 340 và 496.

Chương 21: Phê Phán của Chúng Tôi về Y Tự Khởi Không Ảnh Hưởng Đến các Luận Điểm của Chúng Tôi

(b')) Tại sao những sai sót chúng tôi tìm thấy trong các luận điểm Y Tự Khởi này không áp dụng cho chúng tôi

(b)) Theo hệ thống nào để phát triển quan điểm trong dòng tâm thức của các ngươi

ॐ

(b')) Tại sao những sai sót chúng tôi tìm thấy trong các luận điểm Y Tự Khởi không áp dụng cho chúng tôi

Có phải các luận điểm của chúng tôi không có cùng loại sai sót mà chúng tôi tìm thấy trong luận điểm của phía khác, chẳng hạn như các chủ thể và lý lẽ không được xác lập? Và nếu chúng có được xác lập, ta có nên tránh hạn chế việc tìm kiếm mâu thuẫn trong các luận điểm của những phía khác hay không?

Lý do những phía khác có các sai sót đó nằm ở chỗ sự chấp nhận của họ về các luận điểm Y Tự Khởi. [*Minh Cú Luận*] nói rằng vì chúng tôi không chấp nhận các luận điểm Y Tự Khởi, nên chúng tôi không có những sai lạc đó. Ở đây, thuật ngữ “các luận điểm" chỉ đến các phép suy luận. Nếu các ngươi chấp nhận phép suy luận Y Tự Khởi, thì các ngươi phải chấp nhận rằng cả hai phía đồng ý là có những nhận thức hiệu quả mà vốn có hiệu lực trong khuôn khổ tự tính. Do đó, nhất thiết phải chứng minh điều cần minh chứng qua việc có cả hai phía xác lập cả ba tiêu chí với những nhận thức hiệu quả không sai lạc đó. Nhưng vì các nhận thức hiệu quả như thế không tồn tại, nên chủ thể và các bộ phận khác của phép suy luận Y Tự Khởi không thể được xác lập.

Nếu các ngươi không chấp nhận các phép suy luận Y Tự Khởi, thì các ngươi có thể cho phép các nhà Bản Chất Luận sử dụng loại nhận thức hiệu quả đó để xác lập chủ thể, v.v…, nhưng tự

chính các ngươi không cần xác lập chủ thể, v.v… với những nhận thức hiệu quả đó. Do vậy, các luận điểm được tìm thấy trong các văn bản như *Minh Cú Luận* là "các luận điểm dựa trên những gì phía bên kia chấp nhận"; mục đích duy nhất của chúng là để bác bỏ luận thuyết của bên kia. Chúng không phải là luận điểm Y Tự Khởi {mà là phương pháp luận theo lối quy mậu hay quy mậu biện chứng pháp}
Ví dụ, chương thứ ba của *Căn Bản Trung Luận* của ngài Long Thọ nói:[1]

> Thị giác không thấy
> Tự chính nó. [712]
> Làm thế nào những gì không tự thấy mình
> Có thể thấy được những gì khác hở?

Điều này giống như luận điểm vốn sử dụng việc không nhìn thấy tự chính mình của con mắt như là một lý do để chứng minh rằng con mắt không nhìn thấy các thứ khác. Trong trường hợp này, lý lẽ được chấp nhận bởi phía khác trong khi các nhà Trung Quán tông cũng chấp nhận luận thuyết này – rằng việc nhìn thấy những sự vật khác thiếu sự tồn tại nền tảng. Một phép suy luận như thế được gọi là "một suy luận dựa trên những gì người khác chấp nhận". *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng khẳng định:[2]

> Chúng tôi không sử dụng các luận điểm Y Tự Khởi vì sự bác bỏ các luận thuyết của các phía khác là hiệu quả duy nhất của các luận điểm của chúng tôi.

Điều này có nghĩa rằng các phép suy luận mà ngài Nguyệt Xứng sử dụng không phải là phép suy luận Y Tự Khởi. Ngài không nói rằng mình không sử dụng phép suy luận, vì ngài *có* chấp nhận những ai chỉ dùng sự bác bỏ các luận thuyết của người

---
[1] BA547 MMK:3.2, deJong I977:5.
[2] BA548 PPs: 34.6-10; D3796: Ha lla4.

khác làm mục đích duy nhất của họ. Đoạn kế liền sau đó của *Minh Cú Luận* nêu ra cách thức ngài sử dụng các phép suy luận để bác bỏ các luận thuyết của họ:[1]

> Những ai nghĩ rằng con mắt nhìn thấy những thứ khác cũng bảo lưu rằng, mắt không nhìn thấy chính nó. Họ cũng tin rằng nếu mắt không có đủ phẩm chất nhìn thấy những thứ khác, thì nó sẽ không nhìn thấy. Vì vậy, chúng tôi tranh biện: "Bất cứ điều gì mà không thấy chính mình cũng không nhìn thấy các thứ khác, như trong trường hợp của cái ấm. Con mắt cũng không thấy chính nó, do vậy, mắt cũng không thể nhìn thấy những thứ khác. Do đó, sự thấy các thứ khác của mắt, như màu xanh chẳng hạn, mâu thuẫn với việc không thấy chính nó. Lập thuyết của ngươi mâu thuẫn bởi luận điểm này vốn dựa trên điều mà ngươi chấp nhận". Đây là cách thức để một luận điểm, vốn được xác lập với họ, bác bỏ lập thuyết của họ.

Khi "điều các ngươi chấp nhận" hướng đến đối phương, thì nó cũng giống hệt như việc nói rằng "điều người khác chấp nhận" từ quan điểm của người đề xuất Trung Quán.
Đây là thủ tục của chúng tôi trong việc bác bỏ các quan niệm sai lầm bằng cách khẳng định một phép suy luận dựa trên những gì người khác chấp nhận. Vì điều này rất quan trọng, nên ta sẽ giải thích chi tiết. Cụm từ, "điều đó xác lập cho họ", ở cuối của đoạn văn đó *không* có nghĩa là chúng tôi, trong hệ thống của mình, không chấp nhận (1) chủ thể - con mắt, (2) ví dụ – cái ấm, (3) lý do – mắt không nhìn thấy chính nó, và (4) đặc tính cần chứng minh – nó không nhìn thấy màu xanh, v.v... Cũng không có nghĩa là lý lẽ, sự truyền dẫn, và v.v… chỉ được xác lập cho đối phương vì chúng đơn giản là những gì người khác khẳng định. [713]

[1] BA549 PPs: 34.10ff; D3796: Ha lla4-7.

Điều đó có nghĩa là gì? Mặc dù chúng tôi chấp nhận bốn điều này {các thành phần của phép luận lý} trong hệ thống riêng của mình, nhưng hệ thống của chúng tôi không có, thậm chí ở mức thường tục, một nhận thức hiệu quả vốn xác lập bốn điều này và {nhận thức hiệu quả đó} vốn hiểu biết các đối tượng của nó là tồn tại một cách nền tảng. Đối với những người ủng hộ tự tính, việc xác lập chủ thể, v.v… chắc chắn phụ thuộc vào những điều đang được xác lập bởi loại nhận thức hiệu quả này. Vì vậy, không có nhận thức hiệu quả nào vốn hiểu đối tượng của nó như hiện hữu một cách nền tảng lại có thể xác lập một trình hiện chung của chủ thể, v.v… cho cả hai phía. Do đó, chúng bị cho là không được xác lập cho cả hai phía; chúng bị cho là dựa trên những gì được chấp nhận bởi hoặc được xác lập cho những phía khác.

Truy vấn: Nếu các nhận thức hiệu quả như thế không tồn tại ngay cả ở mức thường tục, thì lý lẽ mâu thuẫn với việc chấp nhận những gì mà chúng xác lập cho đối phương, giống như nó mâu thuẫn với sự gán đặt thêm của tự tính. Vậy thì làm thế nào Ngài có thể tìm thấy quan điểm Trung Quán dựa vào lời chứng thật của chúng? Vì, nếu đã có thể tìm thấy một cái nhìn triết học chính xác dùng các luận điểm mà nhận thức hiệu quả mâu thuẫn, thì Ngài có thể sử dụng tất cả các loại giáo lý không chính xác {nào khác} để tìm ra một quan điểm như thế.

Đáp: Trong trường hợp này, ngay cả hệ thống riêng của chúng tôi chấp nhận sự tồn tại một cách thường tục của các đối tượng mà vốn đối phương lại nhận hiểu như đang hiện hữu, cụ thể là, (1) chủ thể – con mắt, (2) lý lẽ – nó không nhìn thấy chính mình, (3) ví dụ – cái ấm, và (4) điều cần chứng minh – nó không cảm nhận được màu xanh và v.v… Vì vậy, lý lẽ không mâu thuẫn với các đối tượng này. Tuy nhiên, vì đối phương thất bại trong việc phân biệt giữa *sự tồn tại* và *sự tồn tại tự tính* của các đối tượng đó, nên lý lẽ thật *có sự mâu thuẫn* với ý tưởng mà nhận thức hiệu quả xác lập các đối tượng mà ý tưởng đó *hiểu như là*

tồn tại nền tảng. Thật ra đến nay, lý lẽ không thể bác bỏ những gì được xác lập bởi các thức thường tục không khiếm khuyết trong dòng tâm thức của đối phương. Cho nên, vì hệ thống Bản Chất Luận và hệ thống của chúng tôi không tương thích về việc liệu có tri kiến hiệu quả vốn hiểu biết về các đối tượng là tồn tại tự tính hay không, nên chúng tôi không chứng minh các điều đó với họ bằng các luận điểm Y Tự Khởi mà đúng hơn, chúng tôi chỉ đơn giản phơi bày những mâu thuẫn bên trong các khẳng định của chính họ.
Làm thế nào điều này được thực hiện? Hãy để chúng tôi lấy ví dụ đề cập bên trên[1] về một phép suy luận dựa trên những gì phía khác chấp nhận. [714] Lý lẽ – tức là, chủ thể, đó là mắt, không nhìn thấy chính nó – có tồn tại một cách ước lệ, nhưng *một cách nền tảng* việc thấy các pháp như màu xanh không tồn tại ngay cả ở mức ước lệ. Do đó, điều ban đầu [mắt không nhìn thấy chính nó] có thể được sử dụng để bác bỏ điều thứ đến. Trong trường hợp của mắt, (1) lý lẽ, *không nhìn thấy chính nó*, và (2) định đề {muốn chứng minh} về sự bác bỏ, tức là *việc không nhìn thấy những thứ khác*, thì {cả (1) và (2)}phải hoặc là *như nhau* ở chỗ cả hai đều tồn tại hoặc như nhau ở chỗ cả hai đều không tồn tại. Vậy làm thế nào một điều trong chúng có thể mâu thuẫn với sự tồn tại của điều kia? Vì vậy, trong một phép suy luận dựa trên sự chấp nhận của người khác, thì chủ thể, định đề cần chứng minh, và lý lẽ phải là các thứ vốn tồn tại một cách thường tục; chỉ đơn thuần với các dữ kiện mà một đối phương cho rằng một pháp nào đó tồn tại là chưa đủ.
Các đối phương tự mình chấp nhận sự tồn tại của các đối tượng đó, chẳng hạn như mắt, cũng như là những lý lẽ và ví dụ. Thế nên, tại sao nhà Trung Quán cần phải chứng minh cho các đối phương? Nếu họ không trung thực không nhận những gì họ thực sự chấp nhận, và nói: "Vì chúng không được xác lập cho chúng tôi, xin vui lòng xác lập chúng", điều đó sẽ có nghĩa là không có

[1]BA550 LRCM: 711-712.

điều gì mà họ đã không sẵn sàng để chối bỏ và sẽ là vô nghĩa khi tranh luận với họ. Nào ai có bao giờ khả dĩ giúp được họ?

Phản biện: Ngài cho là việc phơi bày một mâu thuẫn giữa *khẳng định của các đối phương rằng con mắt không nhìn thấy tự chính nó* và *khẳng định của các đối phương rằng việc nhìn thấy màu xanh của mắt và v.v... là có bản chất nền tảng hoặc tự tính*. Nhưng loại nhận thức nào hiểu được mâu thuẫn này? Nếu nó là một nhận thức hiệu quả vốn xác lập mâu thuẫn, thì nó sẽ phải xác lập mâu thuẫn cho cả hai bên, do đó, nó sẽ không được "dựa trên những gì người khác chấp nhận". Nếu Ngài thừa nhận mâu thuẫn này chỉ đơn giản bởi trạng thái đang được khẳng định của nó, thì vì các đối phương chấp nhận việc mắt không nhìn thấy chính nó và việc mắt nhìn thấy một cái gì khác là không mâu thuẫn, thật không có cơ sở để sử dụng khẳng định của họ nhằm thừa nhận một mâu thuẫn. Nếu Ngài thừa nhận chúng như là mâu thuẫn trên cơ sở khẳng định của riêng Ngài, thì điều này dẫn đến sự vô lý hoàn toàn. Làm thế nào Ngài có thể nói với các đối phương rằng thật không đúng khi họ chấp nhận hai lập thuyết này như là không mâu thuẫn bởi vì Ngài khẳng định rằng chúng đang mâu thuẫn?

Đáp: Lập thuyết của chúng tôi không bị lỗi này. Việc mắt không nhìn thấy chính nó mâu thuẫn với việc có một tự tính hay một bản chất nền tảng của mắt; nhận thức hiệu quả xác lập mâu thuẫn này, vì vậy điều đó không được thừa nhận thông qua việc đang được khẳng định một cách đơn giản.

Truy vấn: Nếu có thể chỉ dạy nhận thức hiệu quả đó cho các đối phương và để sau đó họ nắm chắc chắn được điều mâu thuẫn, thì tại sao cần thiết phải dựa vào những gì họ chấp nhận?

Đáp: Như các nhà Bản Chất Luận nhìn thấy, để cho một điều nào đó là một nhận thức hiệu quả vốn chứng minh được sự mâu thuẫn, thì nhận thức đó phải hiểu được một đối tượng tồn tại

một cách nền tảng. [715] Nhưng làm thế nào chúng tôi có thể chứng minh mâu thuẫn đó bằng cách chấp nhận riêng cho chúng tôi một điều nào đó mà vốn không tồn tại? Một khi chúng tôi đã chỉ cho họ rằng không có mâu thuẫn trong việc chấp nhận một điều gì đó như là một nhận thức hiệu quả ngay cả khi đối tượng của nhận thức đó thiếu tự tính hay thiếu bản chất nền tảng, thì loại nhận thức hiệu quả này sẽ chứng minh điều đó cho họ. Sau đó, họ sẽ tìm thấy quan điểm nhận biết các pháp đều thiếu vắng tự tính. Vì vậy, tại điểm đó sẽ không còn cần thiết để chứng minh với họ rằng *nếu một thứ gì đó không thấy chính nó, thì điều này mâu thuẫn với việc nhìn thấy một cách nền tảng của nó*. Do đó, nếu các ngươi muốn hiểu hệ thống của Nguyệt Xứng, các ngươi nên phân tích chi tiết những điểm này và đào sâu ý nghĩa của chúng.

Truy Vấn: Nhưng làm sao Ngài sử dụng những gì họ chấp nhận để chứng minh các công năng của sự truyền dẫn, rằng những gì không thấy chính nó thì không thấy các vật khác một cách nền tảng?

Đáp: Điều này nên được giải thích như trong *Phật Hộ Căn Bản Trung Quán Luận Thích*:[1]

> Ví dụ, thông qua kết hợp với nước, đất được nhận thấy là ướt; thông qua liên hợp với lửa, nước được cảm thấy là nóng, và thông qua liên hợp với hoa nhài, vải được coi là có mùi thơm. Chúng ta thấy rằng những nhận thức đó của đất như ướt, v.v… là phụ thuộc vào các nhận thức về sự ướt, nóng, và hương thơm trong nước, lửa, và hoa nhài một cách tương ứng. Đây là điều mà các ngươi tự mình chấp nhận. Tương tự vậy, nếu các sự vật đã có một số tự tính hay bản chất nền tảng, thì các ngươi sẽ phải nhận thức được tự tính đó trong mối liên hệ đến chính sự vật, và chỉ sau đó ngươi

[1]BA551 Bpālita, D3842: Tsa 175a2-b3.

mới có thể nhận thức nó trong một sự vật liên hợp nào khác. Nếu đầu tiên các ngươi không cảm nhận được điều đó trong sự vật tự nó, thì, khi nó liên hợp với sự vật khác, làm thế nào các ngươi có thể thấy biết nó ở đó? Ví dụ, nếu các ngươi không cảm nhận được một mùi hôi trong hoa nhài, thì các ngươi sẽ không cảm nhận được một mùi hôi thối trong vải vốn đã được liên hợp với chúng.

Bằng cách sử dụng các ví dụ chấp nhận được và quen thuộc với đối phương của mình, Phật Hộ đã dẫn dắt họ đến điều chắc chắn về sự truyền dẫn và sự phản truyền dẫn và sau đó áp dụng chúng cho trường hợp đang xét. Nếu mắt đã có một nền tảng thị giác nào đó, thì cái thấy của nó về chính nó nên được nhận biết trước tiên, và chỉ sau đó thì nó sẽ có thể nhận thấy rằng nó nhìn thấy các pháp như sắc tướng, và nhận thấy rằng nó thấy thành phần của sắc tướng trong các pháp cấu hợp. [716] Nhưng vì mắt không nhìn thấy chính nó, nên nó không nhìn thấy những thứ khác {là điều vô lý}. Đây là cách chúng tôi chứng minh sự truyền dẫn bằng cách sử dụng những gì phía khác chấp nhận.

Ngoài ra, *Tứ Bách Kệ Tụng* của Thánh Thiên tuyên thuyết:[1]

Nếu các bản chất của tất cả các pháp
Trình hiện trước tiên nội trong tự chính các pháp đó,
Thì, tại sao mắt
Lại không thể thấy được chính nó?

Phản biện: Lửa đốt cháy những thứ khác, mặc dù nó không đốt cháy chính nó. Tương tự như vậy, không phải là mâu thuẫn khi mắt nhìn thấy những thứ khác, mặc dù nó không nhìn thấy chính nó.

[1]BA552 Cś: 13.15, Lang 1986:122-23; D3846: Tsha 14a7.

Đáp: Chúng tôi không bác bỏ một cách rộng rãi rằng lửa đốt cháy nhiên liệu hoặc rằng mắt chỉ nhìn thấy các sắc tướng; thay vào đó *chúng tôi bác bỏ rằng mắt một cách nền tảng nhìn thấy các vật khác*. Vì điều này là như vậy, nên ví dụ của các ngươi sẽ phải là lửa một cách nền tảng đốt cháy nhiên liệu. Do đó, ví dụ của các ngươi là sai, cũng giống như những gì các ngươi đang cố gắng chứng minh là sai. Nếu cả lửa và nhiên liệu có tự tính hoặc bản chất nền tảng, thì chúng sẽ phải hoặc có cùng một bản chất hoặc có các bản chất khác nhau; thế thì điều nào là đúng? Nếu chúng có cùng một bản chất, thì lửa sẽ đốt cháy chính nó[1]; cũng vậy, làm thế nào khả dĩ lửa là tác nhân đốt cháy và nhiên liệu là đối tượng bị cháy? Giả sử các ngươi đã nhấn mạnh rằng chúng có thể {xảy ra} được. Nếu ai đó tranh luận rằng lửa là đối tượng bị cháy và nhiên liệu là tác nhân đốt cháy, thì các ngươi có thể đưa ra bác bỏ gì? Nếu chúng có các bản chất khác nhau, thì lửa có thể hiện diện ngay cả khi không có nhiên liệu, cũng giống như các con bò có thể có mặt mà không có các con ngựa. Như *Tứ Bách Kệ Tụng* của Thánh Thiên tuyên thuyết:[2]

> Lửa đốt thứ gì, thứ đó nóng.
> Nếu vật gì không nóng, làm thế nào nó có thể bị cháy?
> Vì vậy, không có gì được gọi là "nhiên liệu" tách biệt khỏi lửa[3],
> Và ngoại trừ với nhiên liệu đó, có thể không có lửa.

Vậy, *nếu các ngươi cho rằng* việc cháy có bản chất nền tảng hay tự tính, thì việc này kéo theo rằng vật gì không tự đốt cháy chính

---

[1]Lý lẽ chi tiết của phép luận lý này là như sau:Theo giả thiết của câu này là lửa và nhiên liệu có cùng loại nền tảng. Giờ đây vì lửa đốt cháy nhiên liệu và các thứ cùng loại nền tảng như nhiên liệu. Mà vì lửa do có cùng loại nền tảng như nhiên liệu nên lửa phải đốt cháy chính nó.

[2]BA553 Cś: 14.16, Lang 1986:130-31; D3846: Tsha 15b7.

[3]Ở đây lý luận cũng cho thấy sự phụ thuộc lẫn nhau của lửa và nhiên liệu tùy do cách gán đặt hay định danh.

nó sẽ không thể đốt cháy các vật khác. Tương tự như vậy, nếu các ngươi cho rằng mắt có *việc thấy* như là tự tính của nó, thì các ngươi phải chấp nhận rằng nếu nó không nhìn thấy chính nó, thì nó không thể nhìn thấy những thứ khác. Do đó, các sai sót trên không lay chuyển. [717]
Khi người ta thấy các phê phán như thế về niềm tin vào tự tính, người ta sẽ từ bỏ các tôn chỉ hàm chứa về sự tồn tại tự tính hay bản chất nền tảng. Sau đó người ta có thể hiểu rằng các đối tượng và tác nhân là có thể biện hộ {khả biện} trong sự thiếu vắng của tự tính; do đó, người ta phân biệt sự khác nhau giữa sự vắng mặt của tự tính với sự không tồn tại. Vì vậy, người ta cũng phân biệt giữa sự tồn tại tự tính với sự tồn tại, nên người ta biết được rằng các nhận thức hiệu quả vốn không có tự tính nắm bắt các đối tượng {cũng} vốn không có tự tính, và v.v…

Truy vấn: Các nhận thức hiệu quả vốn biết rằng lửa và nhiên liệu thiếu vắng tự tính không thể là các cảm nhận, và do đó Ngài phải tin rằng chúng là các suy diễn. Nếu thế, thì chúng dựa vào lý lẽ gì?

Đáp: Nếu các thứ như lửa và nhiên liệu có tự tính, thì các tự tính đó phải là giống nhau hoặc khác nhau. Sau khi các ngươi đã thấy điều này, thì các ngươi thấy rằng một phản bác về các tự tính vốn là giống nhau cũng như về các tự tính vốn là khác nhau đều phải kéo theo sự thiếu vắng của tự tính. Điều này đáp ứng hai tiêu chí đầu tiên của một lý lẽ đúng. Sau đó sự xác định rằng không có tự tính vốn là cùng một hay khác nhau thỏa mãn tiêu chí thứ ba, sự trình bày của lý lẽ {biện dẫn} trong chủ thể. Vì vậy, đó là một lý lẽ thỏa mãn ba tiêu chí để trở thành một lý lẽ chính xác có khả năng dẫn đến kiến thức suy luận. Căn cứ vào lý lẽ đó, người ta chắc chắn rằng lửa và nhiên liệu thiếu tự tính; sự khẳng định này là một suy luận. Trong trường hợp của phép suy luận được thừa nhận trước đây đã dựa trên những gì người khác chấp nhận, các ngươi nên hiểu rằng chúng ta sử dụng cùng

một phương pháp này để phát triển ba tiêu chí và sự suy diễn tương ứng.[1]

Trong dạng thức *Quy Mậu*, luận điểm hoạt dụng như sau: "Nếu lửa và nhiên liệu có tự tính, thì chúng {các tự tính đó} sẽ phải hoặc giống nhau hoặc khác nhau", và "Nếu chúng giống nhau, thì lửa sẽ đốt cháy chính nó", và v.v… Hình thức này sử dụng một điều mà bên kia chấp nhận như là một lý lẽ, tạo ra các hàm ý ngược lại với các tín điều của phía bên kia đó. Ví dụ này cũng sẽ cho phép các ngươi hiểu làm thế nào để kiến lập các luận điểm Quy Mậu khác.

Vì vậy, chừng nào các đối phương đó chưa từ bỏ các giáo lý Bản Chất Luận của họ, thì họ vẫn tiếp tục tin rằng các nhận thức hiệu quả xác lập các đối tượng suy diễn của nhiều bộ phận khác nhau trong một phép suy luận dựa trên kiến thức về các pháp tồn tại vốn một cách nền tảng. Giây phút mà họ thấy biết với nhận thức hiệu quả về tính phi nền tảng của mọi thứ, họ sẽ từ bỏ các giáo lý Bản Chất Luận của mình. [718] *Minh Cú Luận* khẳng định:[2]

> *Truy vấn:* Tuy nhiên, sự phản bác của các nhà Bản Chất Luận có sử dụng một suy luận hay không, trong đó chủ thể, v.v… được xác lập một cách suy luận ít nhất từ một trong hai phía, ngay cả khi không cho cả hai phía?
>
> *Đáp:* Có. Phản bác đó sử dụng một lý luận được xác lập cho chính các nhà Bản Chất Luận, và không phải một lý luận xác lập cho bên khác [chẳng hạn cho Trung Quán tông], vì đó là những gì được nhìn thấy trong thế gian. Trong thế gian, đôi khi người thắng và kẻ thua trong một tranh chấp được quyết định thông qua lời chứng thực của một nhân chứng mà hai

---

[1] BA554 Phép suy luận được thừa nhận trước đây (LRCM: 714) là: Mắt không thấy một cách nền tảng các sự vật vì nó không tự thấy chính nó.

[2] BA555 PPs: 34.13-35; D3796: Ha llbl-3.

bên chấp nhận như là đáng tin cậy. Tuy nhiên, đôi khi điều này có thể được quyết định bằng cách chỉ sử dụng các lời chứng thực của chính họ, mà không cần sự chứng thực của ai khác để xác định bên nào thắng hay thua. Điều này đúng trong lĩnh vực lý luận triết học cũng như trong thế gian, vì nó chỉ là quy ước của thế gian mà vốn là phần cột trụ trong các giáo pháp triết học.

Điều này đưa ra một ví dụ và một giải thích để chỉ ra rằng các lý lẽ dựa trên những gì người khác chấp nhận là phù hợp.
Các nhà luận lý học cho rằng ba tiêu chí và chủ thể, v.v… phải được xác lập cho cả người đề xuất lẫn đối phương, vì họ bảo rằng bất kỳ nhận thức hiệu quả nào được sử dụng để xác lập ba tiêu chí, v.v… cho đối phương cũng phải xác lập những điều này cho người đề xuất. Nguyệt Xứng bác bỏ điều đó. Cùng một bản luận trên khẳng định:[1]

Phản biện: Một người có thể chứng minh hay bác bỏ một mệnh đề về một điều gì đó vốn xác định cho cả hai bên. Nhưng Ngài không thể làm được điều này, khi Ngài cho rằng có sự nghi ngờ về việc liệu rằng chủ thể, v.v… có được xác lập cho một hoặc cho cả hai bên hay không.

Đáp: Ngay cả các ngươi những người nghĩ theo cách này nên chấp nhận phương pháp mà chúng tôi ủng hộ, cụ thể là, suy luận đó là dựa trên quan điểm của thế gian về các pháp. Điều này có nghĩa là khi các ngươi sử dụng Kinh điển để bác bỏ một điểm nhất định, thì các ngươi không nhất thiết phải sử dụng các kinh điển vốn chỉ có thể chấp nhận được bởi cả hai bên. Tại sao không? Bởi vì các ngươi có thể sử dụng những điều mà chỉ có họ chấp nhận.[2] Những gì chúng tôi

[1]BA556 PPs: 35.5-36; D3796: Ha llb3-6..
[2]Tình huống này có thể so sánh tương đương với mệnh đề luận lý *kéo theo* trong logic toán học: A → B. Trong đó:

suy luận từ các ý tưởng riêng của đối phương sẽ luôn luôn được xác lập cho các đối phương. Phương pháp này là đáng tin cậy, trong khi việc cố gắng xác lập một điều gì đó cho cả hai bên thì không {thể có}. Đó là lý do tại sao các định nghĩa của các nhà luận lý học là dư thừa, vì những vị *Phật giúp các đệ tử vốn là những người không hiểu biết thực tại qua việc sử dụng những gì mà các cá nhân đó nắm bắt hoặc chấp nhận*. [719]

Vậy, khi các lý lẽ đó được sử dụng để chứng minh điều cần chứng minh được xác lập cho cả hai phía với loại nhận thức hiệu quả được giải thích trước đây, thì đây là một lý lẽ Y Tự Khởi {Y Tự Khởi biện chứng pháp} [hoặc "svātantra"]. Khi lý lẽ không được xác lập theo cách đó và điều cần chứng minh lại được chứng minh bằng cách sử dụng ba tiêu chí mà bên kia, tức đối phương, chấp nhận như đang được trình bày, thì điều này cấu thành phương pháp Cụ Duyên {Quy Mậu biện chứng pháp}. Thật khá rõ ràng rằng đây là những gì đại sư Nguyệt Xứng chủ định.

(b)) Hệ thống nào cần theo để phát triển quan điểm trong dòng tâm thức của các ngươi

---

A là mệnh đề bao gồm hai mệnh đề con X và Y, (A = X^Y), của đối phương. Y là mệnh đề mà đối phương xác lập là đúng và X là mệnh đề đối phương chấp nhận (hay muốn chứng minh). Các nhà Trung Quán muốn phản bác mệnh đề X này.
B là kết quả. Giả sử toàn bộ phép suy luận là chặt chẽ hợp lệ (tức giá trị của phép lập luận kéo theo là chân thật) và tìm thấy B lại là kết quả phi lý (sai hay dẫn đến mâu thuẫn) thì buộc tiền đề A phải là tiền đề sai. Ở đây, A lại là sự kết hợp của hai mệnh đề X và Y nên buộc hoặc là X là mệnh đề sai hoặc Y là mệnh đề sai, mà vì Y là mệnh đề vốn đã được xác lập (đối phương xem là đúng) cho nên chỉ còn một khả năng mệnh đề X của đối phương phải là mệnh đề sai.

Các nhà Trung Quán tông vĩ đại là những người theo thánh giả Long Thọ và người con tinh thần của ngài là Thánh Thiên chia thành hai hệ thống khác nhau: Cụ Duyên và Y Tự Khởi. Chúng tôi theo bên nào? Ở đây, chúng tôi là các học trò của hệ thống Cụ Duyên. Hơn nữa, như đã giải thích trước đây, chúng tôi bác bỏ tự tính hoặc bản chất nền tảng ngay cả ở mức thường tục; nhưng tất cả những gì đã được dạy về luân hồi và Niết-bàn phải hoàn toàn tương thích với điều bác bỏ đó. Do vậy, *các ngươi nên tìm đến tri kiến chắc chắn cả về cách thức sự tồn tại nền tảng bị phủ nhận lẫn cách thức mà Niết-bàn và Luân hồi vẫn khả dĩ*.
Các văn bản của hai bậc thầy này thường nói rằng các ngươi nên tiến hành phân tích hợp lý vốn kiểm nghiệm cẩn thận về việc các pháp sẽ ra sao nếu chúng đã được chấp nhận như là tồn tại tự tính hay nền tảng. Vì thấy rằng các bản luận của thánh giả và con trai tinh thần của ngài đều tương thuận đầy đủ về điều này, nên ta chấp nhận hệ thống đó. Theo đó, thật là rõ ràng rằng các ngươi nên chấp nhận lập thuyết Cụ Duyên như được giải thích ở trên.

(3") Làm thế nào để sử dụng thủ tục đó để tạo ra chánh kiến trong dòng-tâm thức của các ngươi

(a)) Làm thế nào để xác định rằng không có tự ngã trong con người {nhân vô ngã}

(1)) Thật sự xác định rằng tự ngã thiếu tự tính

(a')) Cho ví dụ

(1')) Chỉ ra rằng cỗ xe tồn tại một cách gán định, mà không có tự tính

(2')) Loại bỏ các phản đối về vô ngã

(3')) Làm thế nào để xác lập cỗ xe dưới nhiều tên gọi khác nhau

(4')) Lợi thế mà các ngươi tìm thấy quan điểm một cách nhanh chóng bằng cách sử dụng ví dụ này.

———ॐ———

(3) Làm thế nào để sử dụng thủ tục đó để tạo ra chánh kiến trong dòng tâm thức của các ngươi

Phần thứ ba này mô tả làm thế nào để phát triển tầm nhìn triết lý đúng trong dòng tâm thức của các ngươi bằng cách sử dụng một thủ tục Cụ Duyên. Phần này có ba tiêu đề:

1. Làm thế nào để xác định nhân vô ngã [tức là không có tự bản tánh nền tảng của người] (Chương 22-24)
2. Làm thế nào để xác định pháp vô ngã [không có tự ngã trong các hiện tượng] (Chương 24)
3. Làm thế nào để loại bỏ các ngăn che phiền não và nhận thức bằng cách trở nên quen thuộc với những quan điểm đó (chương 24)

(a)) Làm thế nào để xác định rằng không có tự ngã ở người

Phần này có ba phần:

1. Thật sự xác định rằng tự ngã [nghĩa là, người] thiếu vắng tồn tại tự tính (Chương 22-23)
2. Việc dạy những gì tự ngã sở hữu cũng từ đó được xác lập như là việc thiếu vắng tự tính (Chương 23)
3. Làm thế nào để áp dụng những dòng lý luận đó cho các hiện tượng khác nữa (Chương 24)

(1)) Thật sự xác định rằng tự ngã thiếu vắng tự tính
Ở đây có hai phần:

1. Đưa ra ví dụ [720]
2. Chỉ ra những gì nó minh họa (Chương 23)

(a')) Đưa ra ví dụ
Một bản kinh trích dẫn trong *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng cho biết:[1]

"Tự ngã" vốn là một tâm ma.
Các ngươi đang có một tà kiến.
Những hợp uẩn vốn chỉ là Không;
Nên chẳng có chúng sinh trong ấy.
Như ai nói về một cỗ xe
Phụ thuộc vào bộ phận của nó,
Nên, ta dùng ước lệ: "chúng sinh"
Trong phụ thuộc vào nơi các uẩn.

Lấy ví dụ sự quy gán {định danh} của một cỗ xe trong mối phụ thuộc vào các bộ phận của nó, chẳng hạn như các bánh xe của nó, đức Phật khẳng định là tự ngã hay chúng sinh cũng là quy

[1]BA557 MAVbh ở MAV: 6.135, La Valine Poussin 1970b: 257-58; P5263: 144.4.4-5. 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (mchan: 5946) thêm vào rằng Thanh Biện cũng tụng kinh phi Đại thừa này.

gán trong sự phụ thuộc vào các uẩn. Vì vậy, đầu tiên ta sẽ giải thích ví dụ về cỗ xe. Lời giải thích của ví dụ này có bốn phần

1. Cho thấy cỗ xe tồn tại một cách quy gán, mà không có tự tính
2. Loại bỏ các phản đối về điều {thiếu tự tính} đó
3. Làm thế nào để xác lập cỗ xe này dưới nhiều tên gọi khác nhau
4. Những lợi thế mà các ngươi tìm thấy quan điểm này nhanh chóng bằng cách sử dụng ví dụ này

(1')) Chỉ ra rằng cỗ xe tồn tại một cách quy gán, mà không có tự tính

Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng cho biết:[1]

> Một cỗ xe *không* được khẳng định là {1} khác với các bộ phận của nó, cũng {2} *không phải* không khác. Nó {cỗ xe} {3} không sở hữu chúng. Nó {4} không phụ thuộc vào các bộ phận và {5} các bộ phận không phụ thuộc vào nó. Nó {6} không phải chỉ là tập hợp của các bộ phận, cũng {7} không phải là hình dạng của chúng. Nó là như thế.

Do đó, ngài nói rằng cũng giống như cỗ xe chỉ là một sự quy gán vì nó không tồn tại theo một trong bảy cách này – là một với các bộ phận của nó, khác nhau với các bộ phận của nó v.v… - nên điều đó cũng {áp dụng} cho tự ngã và các uẩn. Nếu cỗ xe đã có một tự tính hay bản chất nền tảng, thì không nghi ngờ gì là nó sẽ được xác lập bởi kiến thức lý luận vốn phân tích xem nó có tồn tại tự tính qua một cách bất kỳ trong bảy cách {nêu trên}. Tuy nhiên, vì nó không được xác lập bởi kiến thức như vậy qua một cách bất kỳ trong bảy cách, nên nó không tồn tại một cách tự tính.

---

[1] BA558 MAV: 6.151, La Vallee Poussin 1970b: 271-72; D3861: Ha 211b4-5.

{1} Các bộ phận của một cỗ xe là những trục bánh, các bánh xe, các đinh ốc, v.v… Cỗ xe một cách bản chất không phải là một với những bộ phận đó. [721] Nếu nó là một, thì sẽ có những sai lầm như sau: cũng giống như các bộ phận là số nhiều, do đó, cỗ xe cũng sẽ là nhiều; cũng giống như cỗ xe là đơn nhất, vì vậy các bộ phận cũng sẽ là đơn nhất; tác nhân và đối tượng sẽ là một.

{2} Cũng không phải cỗ xe một cách bản chất tách biệt với các bộ phận của nó bởi vì nếu điều đó xảy ra nó sẽ được nhìn thấy một cách tách biệt, riêng rẽ khỏi các bộ phận, giống như ấm đựng và vải vóc {là tách biệt}, nhưng điều đó không phải. Ngoài ra, sẽ không có lý do để quy gán cỗ xe trong mối quan hệ đến các bộ phận đó.

{4}{5} Hai trong số các lập thuyết liên quan đến việc nhìn nhận một cỗ xe và các bộ phận của nó như là cơ sở và vật phụ thuộc. Một cỗ xe không phải là cơ sở cho các bộ phận của nó, giống như một cái bát chứa sữa chua, cũng không phải nó yên nghỉ trong các bộ phận của nó, như Đề-bà-đạt-đa {skt. Devadatta} trong một mái lều, bởi vì các mối quan hệ như vậy chỉ có thể được chứng minh nếu một cỗ xe và các bộ phận của nó đã được tách biệt một cách nền tảng, nhưng chúng không như thế. Ở đây chúng tôi không bác bỏ sự tồn tại tương hỗ đơn thuần; chúng tôi bác bỏ một cơ sở và vật phụ thuộc vốn tồn tại bằng tự tính. Ngay cả hai ví dụ vừa đề cập nói đến các tình huống trong đó phía bên kia chấp nhận rằng có những cơ sở đặc tính tự tính và những sự phụ thuộc. Tất cả các trường hợp tương tự nên được hiểu theo cách này.

{3} Khả năng sở hữu cũng không đứng vững. Nếu các ngươi cho rằng cỗ xe sở hữu các bộ phận của nó như là Đề-bà-đạt-đa sở hữu các con bò – nghĩa là, như là các đối tượng khác hơn chính Đề-bà-đạt-đa – thì, như là những con bò và Đề-bà-đạt-đa được thấy một cách tách biệt, thì tương tự như vậy, một cỗ xe và các bộ phận của nó phải được nhìn thấy một cách riêng biệt, nhưng chúng không thế. Vì vậy, không có sự sở hữu như vậy. Cũng là bất hợp lý khi một cỗ xe nên sở hữu các bộ phận của nó

giống như cách Đề-bà-đạt-đa sở hữu tai của ông ta bởi vì hiện giờ chúng tôi đang bác bỏ sự khác biệt tự tính. Đối với các pháp tồn tại một cách tự tính, thì loại sở hữu này sẽ dính dáng đến sự duy nhất tự tính, và chúng tôi đã bác bỏ điều đó. Một lần nữa, chúng tôi không bác bỏ sự tồn tại thường tục về việc đơn thuần có một lỗ tai của Đề-bà-đạt-đa, và cùng điều này cũng áp dụng cho một cỗ xe. [722] Vì thế chúng tôi bác bỏ sự sở hữu bản chất {sở hữu tự tính} đặc trưng.

{6}{7} Đối với hai lập thuyết còn lại, *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng nói:[1]

> Nếu chỉ đơn thuần tập hợp những bộ phận đã là một cỗ xe,
> Thì, cỗ xe sẽ tồn tại ngay cả khi các bộ phận của nó nằm rời thành từng chi tiết.
> Không có toàn bộ, các bộ phận không tồn tại.
> Do đó chỉ có hình dạng *cũng* không thể là cỗ xe.

Một số người xem xét đơn thuần tập hợp của các bộ phận hoặc hình dạng đặc biệt của các bộ phận là cỗ xe. Thật không biện hộ được cho việc cỗ xe chỉ là tập hợp các bộ phận của nó. Có hai điểm được thực hiện ở đây: (1) Nó là trái với lý lẽ. Một cỗ xe sẽ tồn tại ngay cả trong một tập hợp đầy đủ các bộ phận tách rời - bánh xe và v.v… nằm thành từng miếng – vì tập hợp đơn thuần của các bộ phận là một cỗ xe. (2) Nó trái ngược với khẳng định của họ. Các nhà Bản Chất Luận Phật giáo khẳng định rằng *không có những toàn thể*, mà chỉ có các nhóm của các bộ phận. Nếu điều này là như vậy, thì ngay cả các bộ phận sẽ không tồn tại bởi vì cái nào có các bộ phận, tức là các toàn thể, sẽ không tồn tại. Do đó, vì ngay cả đơn thuần các nhóm của các bộ phận sẽ không tồn tại, nên tập hợp của các bộ phận không thể là một cỗ xe.

Những khẳng định của đại sư Nguyệt Xứng khiến không còn cần thiết để thêm các đặc tính vào sự phản bác về việc cỗ xe chỉ

[1] BA559 MAV: 6.152, La Vallee Poussin 1970b: 272; D3861: Ha 211b5.

là tập hợp của các bộ phận của nó. Điều này là do tập hợp là cơ sở của sự quy gán cho cỗ xe. Cho nên, ngài nói rằng vì tập hợp của các uẩn là cơ sở để mà tự ngã được quy gán, nên nó không thể là tự ngã.[1]

Phản biện: Tôi không cho rằng tập hợp đơn thuần của các bộ phận là cỗ xe; mà đúng hơn, tôi thừa nhận cỗ xe với *hình dạng riêng biệt của các bộ phận* khi chúng được lắp ráp.

Đáp: Khi nói điều này, ngươi có mâu thuẫn với các xác nhận của riêng mình. Như đã giải thích ở trên, vì ngươi khẳng định rằng những gì có các bộ phận không tồn tại, thì các bộ phận cũng sẽ không tồn tại. Vì vậy, thật là bất hợp lý khi thừa nhận hình dạng đơn thuần của các phần như là cỗ xe. Từ "cũng" trong câu kệ vừa trích dẫn có nghĩa là với chỉ tập hợp đơn thuần đó, thì không thể là cỗ xe.
Hơn nữa, nếu các ngươi nói rằng một hình dạng như thế là một cỗ xe, thì phải chăng hình dạng của các bộ phận riêng lẻ là cỗ xe hay hình dạng của tập hợp là cỗ xe? [723] Nếu là hình dạng các bộ phận riêng lẻ, thì phải chăng nó có một hình dạng không khác với hình dạng của các bộ phận trước khi chúng được lắp ráp? Hoặc là phải chăng nó có hình dạng không giống như hình dạng của chúng trước khi lắp ráp? *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng chỉ ra một sai lầm ở lập thuyết đầu tiên:[2]

> Nếu ngươi bảo hình dạng mà *mỗi* bộ phận đã có,
> Là những gì chúng ta thấy như một cỗ xe,

---

[1]BA560 Cf. MAV: 6.135cd (La Vallee Poussin 1970b: 258), bảo rằng tự ngã được quy gán trong sự phụ thuộc vào các uẩn. Do đó, sự tập hợp đơn thuần của các uẩn thì không phải là tự ngã, và MAV: 6.138-139 (La Vallee Poussin 1970b: 262), nói "Vì bậc Thánh giả dạy rằng tự ngã phụ thuộc vào sáu thành tố … và sáu cơ sở … nên tự ngã không là một trong các thứ này hoặc một cách cá thể hoặc một cách tập hợp.

[2]BA561 MAV: 6.153, La Vallee Poussinl970b: 273; D386I: Ha 211b6.

Thì giống như không có cỗ xe khi các bộ phận chưa lắp ráp,
Nên, thật *cũng* thế khi chúng đã được lắp ráp.

Ngoài ra, các hình dạng của các bánh xe và v.v… *không có các tính năng* sau khi lắp ráp, không giống như những hình dạng mà chúng đã có trước khi lắp ráp. Vì vậy, cũng giống như không có cỗ xe khi các bộ phận là tách biệt, không có cỗ xe khi chúng được lắp ráp.
Giả sử rằng cỗ xe có hình dạng nào khác tách ra khỏi hình dạng của các bánh xe và v.v… trước khi lắp ráp – mà nó xuất hiện sau đó, khi chúng được lắp ráp, và không giống như hình dạng của những bộ phận trước đó. *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng khẳng định sai lầm này:[1]

Nếu giờ cỗ xe tự nó tại đây,
Đã có một hình dáng khác về các bánh và v.v…
Thì đó phải là một bằng chứng, nhưng điều đó không xảy ra
Do đó, hình dạng đơn thuần không là một cỗ xe.

Nếu có điều gì đó khác, tính năng nào đó không tương tự, giữa hình dạng của các trục xe, bánh xe và v.v… trước khi lắp ráp và hình dạng của chúng sau khi lắp ráp, thì điều này sẽ phải là một bằng chứng. Tuy nhiên, bất kể ngươi nhìn thấy thế nào nhưng ngươi không quan sát thấy như vậy. Do đó, thật là không hợp lý khi một hình dạng nào đó của các bộ phận sau khi lắp ráp không giống như hình dạng của các bộ phận trước đó để lắp thành cỗ xe này.

Phản biện: Tôi không cho rằng các hình dạng cá thể của các bộ phận riêng lẻ là một cỗ xe; tôi xem hình dạng chung của tập hợp các bộ phận là một cỗ xe.

---

[1] BA562 MAV: 6.154, La Valine Poussin 1970b: 274; D3861: Ha 211b6-7.

Đáp: Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng khẳng định sự sai lầm này:[1]

> Theo các ngươi, các tập hợp không hề tồn tại,
> Nên, hình dạng không thể là hình dạng của tập hợp các bộ phận.
> Làm thế nào các ngươi có thể nhìn thấy một cỗ xe
> Trong hình dạng của một điều gì đó không hề tồn tại?

Điều này có nghĩa rằng thật bất hợp lý để hình dạng của một tập hợp là một cỗ xe, bởi vì các tập hợp không tồn tại một cách bản chất, nên thật là bất khả biện hộ khi gán đặt hình dạng vào một tập hợp. [724] Vì, những nhà Bản Chất Luận các ngươi cho rằng tất cả các hiện tượng tồn tại một cách gán đặt có các cơ sở tồn tại một cách thực chất của sự gán đặt. Một tập hợp các bộ phận không có tự tính hay bản chất nền tảng – nó thiếu thật chất. Nếu nó đã tồn tại một cách tự tính, thì nó sẽ có thể hoặc là một với nhau hoặc là khác nhau với các bộ phận bao gồm trong tập hợp. Cho dù các ngươi khẳng định thế nào, thì chúng tôi đều có thể bác bỏ các ngươi như đã giải thích ở trên trong trường hợp của cỗ xe.[2]

Trong hệ thống riêng của chúng tôi, chúng tôi không khẳng định rằng các cơ sở của sự quy gán của các hiện tượng vốn tồn tại một cách danh định là tồn tại một cách thật chất. Hình dạng của tập hợp những bộ phận này là cơ sở mà cỗ xe được quy gán vào đó. Tuy nhiên, vì cỗ xe là một hiện tượng tồn tại một cách quy gán vốn được quy gán cho hình dạng đó, nên chúng tôi không xem hình dạng đơn thuần của tập hợp là cỗ xe. Vì vậy, trong việc bác bỏ lập thuyết cho rằng hình dạng của tập hợp {các bộ phận} là cỗ xe, chúng tôi không phải thêm thắt bất kỳ đặc tính nào như là "tối hậu" vào những điều chúng tôi đang bác bỏ.

---

[1] BA563 MAV: 6.155, La Valtee Poussin 1970b: 274; D3861: Ha 211b7.
[2] BA564 LRCM: 720.

Phản biện: Không có lý do nào khiến chúng ta không thể quy gán cỗ xe lên một hình dạng vốn thiếu vắng sự tồn tại thật sự và {hình dạng đó} vốn phụ thuộc vào một tập hợp mà thiếu sự thật hữu.

Đáp: Trong trường hợp đó, các ngươi phải đồng ý rằng không có lý do nào để không chấp nhận việc sinh khởi của tất cả các hậu quả thiếu vắng sự thật hữu – gồm các nhân tố cấu hợp, các chồi non, và v.v… – trong sự phụ thuộc vào các nguyên nhân vốn thiếu vắng sự tồn tại thật sự – gồm ý thức vô minh, các hạt giống, và v.v... Như *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng khẳng định:[1]

> Vì đây là những gì các ngươi khẳng định,
> Các ngươi cũng nên hiểu rằng tất cả các hậu quả đó
> Vốn có các bản chất không thật được sinh khởi
> Trong sự phụ thuộc vào các nguyên nhân không thật.

Ví dụ này về cỗ xe cũng ngăn cản việc thừa nhận sự kết hợp đơn thuần của tám loại hạt tử – bao gồm sắc, v.v… - để cấu hợp nên như những cái ấm.[2] Nó cũng bác bỏ sự quy gán của các ấm và v.v… trong sự phụ thuộc vào tám loại hạt tử tồn tại một cách bản chất; và nó bác bỏ đề xuất rằng các ấm và v.v… được đặt trong các hình dạng khác biệt của các sắc tướng tồn tại một cách bản chất và v.v… Tại sao? Vì sắc tướng và v.v… không được

---

[1]BA565 MAV: 6.156, La Vallee Poussin 1970b: 275; D3861: Ha 211b7-212al.

[2]BA566 Các nhà Tỳ-bà-sa bộ {Vaibhāṣika} cho rằng các đối tượng thô của thế giới vật chất được cấu trúc một cách tối hậu bởi các hạt tử cực kỳ vi tế vốn "không có thành phần một cách định hướng" ở mức mà chúng không có mặt phía tây hay phía đông, mặt trên hay mặt dưới và v.v… Tuy nhiên, các hạt tử này không phải không có thành phần một cách tối hậu, vì trong chúng là một hợp uẩn bao gồm ít nhất tám chất liệu: đất, nước, lửa, gió, sắc, hương, vị và xúc

sinh khởi một cách tự tính, nên chúng không có bản chất cố hữu, và do đó thật là không khả biện để chúng tồn tại một cách thật chất. [725] Theo đó, *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng khẳng định:[1]

> Do đó, không hợp lý khi cho rằng một sự thấy biết về một cái ấm
> Phát khởi trong mối quan hệ với một cấu hình cụ thể của sắc tướng.
> Vì chúng không được sinh khởi, nên sắc tướng và v.v… cũng không tồn tại.
> Vì vậy, thật là bất hợp lý để một cái ấm có hình dạng của một tập hợp các sắc tướng.

Nghi ngại: Giống như một cỗ xe, nếu cái ấm không phải là hình dạng của sự kết hợp các bộ phận của nó, thì điều này sẽ hàm ý rằng đặc tính xác định của một cái ấm không phải là bụng tròn và v.v…, vì những đặc tính này cấu thành một hình dạng.

Đáp: Chúng tôi cho rằng vật gì là bụng tròn, cổ dài, và v.v… sẽ là một cái ấm, nhưng chúng tôi không chấp nhận rằng hình dạng bụng tròn là một cái ấm, nếu không, chúng tôi sẽ phải đồng ý rằng các bụng và các cổ cũng là các ấm.

(2')) Loại bỏ các phản đối về vô ngã

Phản biện của nhà Bản Chất Luận: Khi Ngài sử dụng lý lẽ để phân tích câu hỏi về tự tính, qua việc tìm kiếm cỗ xe trong bảy cách vừa giải thích, và Ngài không tìm thấy nó, nên buộc cỗ xe không tồn tại. Tuy nhiên, nếu điều này đã như thế, thì các định danh thường tục của cỗ xe {cũng} sẽ không được tạo ra trên thế gian. Điều này không biện hộ được; hãy chứng kiến các biểu thị

[1]BA567 MAV: 6.157, La Vallee Poussin 1970b: 275-76; D3861: Ha 212al-2.

chẳng hạn như "Tìm một cỗ xe", "Mua một cỗ xe", và "Làm một cỗ xe". Vì vậy, những thứ như những cỗ xe có tồn tại.

Đáp: Nhập Trung Luận Thích của Nguyệt Xứng cho thấy sai lầm này chỉ xảy đến với các ngươi, những nhà Bản Chất Luận, mà không phải với chúng tôi.
Trước tiên, nếu đã {xảy ra} như các ngươi nói, thì những ước lệ thế gian như "Tìm một cỗ xe" không thể tồn tại. Vì, khi các ngươi thừa nhận các pháp như tồn tại, thì các ngươi sử dụng phân tích lý luận nhằm tìm kiếm để xem liệu chúng có bản chất cố hữu không; nhưng khi được tìm kiếm bằng cách lập luận như vậy, thì cỗ xe không tìm thấy được trong bất kỳ cách nào của bảy cách. Vì các ngươi không đưa ra phương pháp nào khác để xác lập các pháp, nên cỗ xe sẽ không tồn tại. [726] Dường như ngày nay, một số người tuyên bố ủng hộ ý nghĩa của Trung Quán trình bày một luận điểm được thực hiện bởi những người ủng hộ sự tồn tại thật sự như là hệ thống Trung Quán: "Khi lập luận tìm kiếm để xem liệu một cỗ xe có bản chất cố hữu không và thất bại trong việc tìm thấy một cỗ xe, thì một cỗ xe không tồn tại". Một sai sót không thể phủ nhận của các khẳng định như vậy là chúng khiến cho không thể đưa ra bất cứ một trình bày nào về các hiện tượng thường tục.

Đoạn văn sau đây từ *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng cho thấy lập thuyết của chúng tôi không có vấn đề này:[1]

> Cỗ xe này không được xác lập trong bảy cách,
> Cho cả thực tại lẫn cho thế gian này.
> Tuy nhiên, chẳng phân tích, chỉ dành cho thế gian,
> Thì nó là quy gán phụ thuộc vào các bộ phận của mình.

Ý nghĩa của điều này là như sau: Khi lý lẽ tìm kiếm để xem liệu cỗ xe có tồn tại một cách tự tính không, thì nó không tìm thấy

---

[1] BA568 MAV: 6.158, La Valtee Poussin 1970b: 277; D3861: Ha 212a2-3.

được từ bất kỳ cách nào trong bảy cách. Điều này đúng trong khuôn khổ của toàn bộ Nhị Đế {ước lệ và tối hậu}. Nhưng khi lý lẽ thất bại trong việc tìm thấy nó trong bảy cách thức ấy, liệu rằng điều này có bác bỏ cỗ xe? Làm thế nào có thể như thế? Lý luận, vốn phân tích liệu các pháp có tồn tại tự tính hay không, thì không xác lập sự khẳng định của cỗ xe; thay vào đó, hãy để phân tích lý luận sang một bên, nó được xác lập bởi một ý thức đơn thuần, không khiếm khuyết, thường tục, không siêu việt – nghĩa là, ý thức thế gian. Do đó, cách thức một cỗ xe được thừa nhận là nó được xác lập như tồn tại một cách quy gán; nó được quy gán trong sự phụ thuộc vào các bộ phận của nó.

Phản biện: Khi một thiền giả phân tích theo cách này, thì lý lẽ không tìm thấy một cỗ xe; do đó, cỗ xe không tồn tại nền tảng hoặc về tự tính. Tuy nhiên, các bộ phận của nó có tồn tại tự tính.

Đáp: Các ngươi đang tìm kiếm các sợi chỉ trong đống tro tàn của vải đốt, điều đó là buồn cười. Nếu toàn bộ không tồn tại, thì các bộ phận cũng không. Như *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng nói:[1]

> Khi cỗ xe chính nó không tồn tại,
> Thì cả toàn bộ lẫn các bộ phận của nó cũng không tồn tại.

Như vậy, nếu toàn bộ không tồn tại, các bộ phận cũng không tồn tại.

Nghi ngại: Điều này là không thể biện hộ bởi vì khi cỗ xe bị phá hủy, thì tập hợp của các bộ phận - bánh xe và v.v… - vẫn còn hiển nhiên. [727]

Đáp: Không, vì chỉ những ai đã từng thấy cỗ xe trước đó sẽ nghĩ: "Những bánh xe này và v.v… là của một cỗ xe". Những

---

[1]BA569 MAV: 6.161ab, La Vallee Poussin 1970b: 280; D3861: Ha 212a4.

người khác sẽ không nghĩ như vậy. Khi cỗ xe bị phá hủy, các bánh xe và v.v… không có mối liên hệ đến cỗ xe và do đó chúng không phải là các bộ phận của cỗ xe. Vì vậy, không phải là toàn thể cỗ xe mà cũng không phải là các bộ phận của cỗ xe tồn tại vào thời điểm đó. Vào thời điểm đó, trong mối quan hệ về cỗ xe, thì không phải là toàn bộ mà cũng không phải là các bộ phận tồn tại. Tuy nhiên, các bánh xe, v.v… là các toàn thể trong mối quan hệ với các thành phần riêng của chúng và các thành phần này là các bộ phận của chúng. Do đó, các ngươi không thể thừa nhận các bộ phận mà không có một toàn thể. Hơn nữa, các ngươi nên sử dụng ví dụ về cỗ xe để hiểu rằng các bộ phận không tồn tại nếu không có các toàn thể. Như *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng nói:[1]

> Khi cỗ xe bị đốt cháy, các bộ phận của nó không tồn tại.
> Như trong ví dụ này, khi ngọn lửa của tâm phân tích đốt cháy các toàn thể, các bộ phận cũng không tồn tại.

(3')) Làm thế nào để xác lập các cỗ xe dưới nhiều tên gọi khác nhau.

Nhập Trung Luận Thích của Nguyệt Xứng khẳng định:[2]

> Lập thuyết của chúng tôi xác lập rất rõ ràng sự định danh thường tục của một cỗ xe trong khuôn khổ của điều gì quen thuộc với thế gian; hơn thế nữa, các ngươi cũng nên khẳng định các tên khác nhau bất kỳ của cỗ xe trong bối cảnh quen thuộc với thế gian, mà không phân tích. Vì thế:
>
> > Cùng một cỗ xe đó được biết đến như một toàn thể, như một cấu hợp, và như một tác nhân.

---

[1] BA570 MAV: 6.161cd, La Vallee Poussin 1970b: 280; D3861: Ha 212a4-5.

[2] BA571 MAVbh ở MAV: 6.159a-c, La Valtee Poussin 1970b: 278; P5263:147.3.1-2.

Chúng sinh được xác lập như là các sở hữu chủ của năm uẩn.

Liên quan đến các bộ phận và các thành phần như là các bánh xe, một cỗ xe được xác lập như là sự tham chiếu về các quy ước "toàn bộ" và "cấu thành". Tương tự như vậy, nó được định danh dưới tên quy ước là "tác nhân" với sự tham chiếu đến hoạt động của nó về các bánh xe chiếm hữu, v.v… và với danh định quy ước là “sở hữu chủ" trong mối liên hệ đến các bộ phận được chiếm hữu {bị sở hữu}. [728]

Một số Phật tử cho rằng chỉ có các nhóm của các thành phần và các bộ phận tồn tại, và rằng vì việc không có gì khác với điều đó là hiển nhiên, nên các toàn thể và những cấu hợp không tồn tại.[1] Tương tự vậy, họ cho rằng chỉ có các hành vi tồn tại, nhưng các tác nhân thì không, và rằng vì việc không có gì khác với sự chiếm hữu là hiển nhiên, nên sự chiếm hữu tồn tại nhưng sở hữu chủ thì không. Về mặt các quy ước của thế gian, thì các lập thuyết này là không chính xác, bởi vì, khi chúng đã chính xác, thì ngay cả các bộ phận và v.v… sẽ không tồn tại. Với điểm đó trong tâm trí, Nguyệt Xứng nói: "Đừng phá hủy các quy ước quen thuộc với thế gian”.[2]
Vì vậy, những gì chúng tôi chủ trương không vi phạm nguyên tắc của Nhị Đế: Một cách tối hậu, thì các toàn thể và v.v… không tồn tại, mà cả các bộ phận và v.v… cũng không; một cách thường tục, thì các bộ phận và v.v… tồn tại, nên các toàn thể và v.v… cũng thế.

(4')) Những lợi điểm mà các ngươi tìm thấy một cách nhanh chóng bằng cách sử dụng ví dụ này

[1]BA572 LRCM:722.
[2]BA573 MAV: 6.159d, La Valtee Poussin 1970b: 278; D3861: Ha 212a3.

Nhập Trung Luận Thích của Nguyệt Xứng cho biết:[1]

> Các ước lệ thế gian này không tồn tại khi được phân tích theo cách đó, nhưng chỉ tồn tại thông qua việc được xem là điều đương nhiên, mà không phải chịu sự khảo sát tường tận. Vì thế, khi thiền giả phân tích các thường tục thế gian qua chính tiến trình này, họ sẽ rất nhanh chóng thấu hiểu chiều sâu của thực tại. Như thế nào?
>
> > "Điều gì không tồn tại trong bảy cách – thì làm sao nó có thể tồn tại?"
> > Tư duy như vậy, các thiền giả không tìm thấy sự tồn tại của cỗ xe.
> > Và qua đó, cũng dễ dàng đi vào thực tại.
> > Do vậy, các ngươi cũng nên khẳng định việc xác lập cỗ xe theo cách đó.

Điều này có nghĩa rằng thông qua một phân tích như vậy về cỗ xe mà các ngươi nhanh chóng thấu hiểu được ý nghĩa sâu xa nhất của thực tại - rằng không có tự tính. Như vậy, rõ ràng đây là một điểm rất trọng yếu. [729] Các thiền giả, theo cách này, phân tích cách thức tồn tại của các pháp sẽ phát triển một sự chắc chắn, bằng cách tư duy rằng: "Nếu *cỗ xe* này tồn tại một cách tự tính, thì khi ta tìm kiếm với lập luận vốn tìm để thấy xem liệu nó tồn tại tự tính hay không, qua cách bất kỳ của bảy cách – cùng một, hay khác nhau, và v.v..., ta chắc chắn sẽ tìm thấy nó từ một trong bảy cách đó. Tuy nhiên, ta không tìm thấy nó trong bất kỳ cách nào của bảy cách. Thật rõ ràng rằng, mặc cho việc không tìm ra nó, ta không thể phủ nhận quy ước về cỗ xe; tuy nhiên, *cỗ xe* được quy gán chỉ do cách con mắt của tâm thức bị sai lạc bởi các màng che mờ của vô minh. Nó không

[1] BA574 MAVbh ở MAV: 6.160, La Vallee Poussin 1970b: 279; P5263:147.3.8-147.4.2.

phải là tồn tại tự tính". Các thiền giả như thế cũng sẽ dễ dàng bước vào thực tại.

Từ "cũng" trong cụm từ của Nguyệt Xứng "cũng dễ dàng đi vào thực tại" cho thấy rằng phân tích này không phương hại đến các ước lệ.

Như là một hệ thống cho việc phác họa các lựa chọn thay thế trong phản bác về sự tồn tại tự tính của cỗ xe, sự thẩm tra về bảy phương cách này làm rõ các khả năng và làm tường minh một cách to tát các luận điểm bác bỏ. Vì vậy, thật dễ dàng để nhận ra rằng một cỗ xe thiếu sự tồn tại tự tính bằng cách sử dụng phân tích này.

Tóm lại, có ba lợi thế để trình bày đề tài này như được giải thích ở trên, bắt đầu với cỗ xe: (1) lợi thế về việc thật dễ dàng để bác bỏ quan điểm thường hằng vốn gán đặt thêm sự tồn tại tự tính lên các pháp, (2) lợi thế về việc thật dễ dàng để bác bỏ quan điểm hư vô cho rằng phụ thuộc duyên khởi là không có hiệu lực trong sự thiếu vắng tự tính, và (3) tiến trình thẩm tra của các thiền giả, trong đó xác lập hai lợi thế đầu tiên bằng cách thực hiện phân tích chỉ trong cách như thế. Để chi tiết hóa ba điều này:

(1) Khi các ngươi sử dụng một phương pháp rất cô đọng về việc bác bỏ tự tính, thì việc đơn thuần bác bỏ giống nhau và khác nhau trở nên thật khó hiểu; nó càng trở nên khó khăn khi có quá nhiều lựa chọn thay thế. Vì vậy, phân tích bảy cách là khá thích hợp.

(2) Trong đó, các ngươi bác bỏ một đối tượng của phép phủ định với một tiêu chí thêm vào trong suốt bác bỏ ban đầu, các ngươi bác bỏ sự tồn tại tự tính mà không làm tổn hại đến sự tồn tại thường tục của các hành vi và các tác nhân.

(3) Sau khi các ngươi đã phát triển sự chắc chắn rằng nhân tố bị biện dẫn – *sự tồn tại tự tính* – không mở rộng vượt quá yếu tố biện dẫn – bảy cách thức, như là cùng một và khác nhau – thì các ngươi chỉ ra rằng mỗi một trong bảy cách đó đều đi đến mâu thuẫn. Khi các ngươi xác định rằng mỗi một trong bảy cách là mâu thuẫn, điều này phủ định yếu tố biện dẫn, theo đó yếu tố bị

biện dẫn cũng bị phủ nhận. [730] Sau khi các ngươi đã làm điều này một lần, thì các ngươi lặp lại phát triển sự chắc chắn quả quyết rằng không có tự tính. Sau đó, khi các ngươi thấy rằng các ngươi không thể phủ nhận ước lệ về cỗ xe mặc dù không có tự tính, thì các ngươi nghĩ rằng, "Ồ, thật là ngạc nhiên biết bao khi các nhà ảo thuật về nghiệp và những phiền não gợi lên những ảo tưởng này, chẳng hạn như các cỗ xe! Mỗi điều phát khởi, mà không có sự nhầm lẫn thậm chí nhỏ nhất, từ chính tự các nhân và duyên của nó; mỗi điều trong chúng đều không có đến một chút dấu vết nhỏ nhất nào của sự tồn tại tự tính hoặc nền tảng". Các ngươi sẽ chắc chắn rằng duyên khởi nghĩa là các pháp không được sinh khởi một cách không có tự tính. Như *Tứ Bách Luận Thích* của Nguyệt Xứng cho biết:[1]

> Những cái ấm và v.v… không tồn tại theo phân tích năm lớp như là liệu rằng chúng giống hay khác với các nguyên nhân của chúng. Tuy nhiên, thông qua các sự quy gán phụ thuộc, chúng có thể làm những việc như chứa đựng hoặc múc mật ong, hoặc nước, hoặc sữa. Điều này có tuyệt vời không chứ?

Và:

Điều gì thiếu vắng tự tính – và lại là hiển nhiên – thì [sẽ vẫn] là trống rỗng về tự tính, như là vòng tròn của vòng lửa xoay tít.

[1] BA575 Cśt, P5266: 264.1.3-5,265.3.2.

Chương 23: Cá Nhân Thiếu Bản Chất Cố Hữu {nhân vô ngã}

(b')) Chỉ ra ví dụ minh họa điều gì
(1')) Ví dụ minh họa cách thức mà cá nhân thiếu vắng tự tính
(a")) Bác bỏ lập thuyết cho tự ngã là một với các uẩn
(b")) Bác bỏ lập thuyết cho tự ngã là khác nhau với uẩn
(c")) Làm thế nào các luận điểm đó cũng bác bỏ từng điều trong những luận cứ còn lại
(d")) Làm thế nào cá nhân trình hiện như một ảo ảnh dựa trên bác bỏ đó
(2’)) Ví dụ minh họa cách cá nhân đó được xác lập dưới tên gọi khác nhau
(2)) Giảng dạy rằng tự ngã tự nó cũng được xác lập như thiếu vắng tự tính

———ॐ———

(b')) Chỉ ra các ví dụ minh họa điều gì?
Phần này thảo luận về điều mà ví dụ về cỗ xe minh họa, có hai tiểu phần:

1. Ví dụ minh họa cách thức của nhân vô ngã
2. Ví dụ minh họa cách cá nhân được xác lập dưới các tên khác nhau

(1')) Ví dụ minh họa cách thức của nhân vô ngã
Phần này có bốn phân mục:

1. Phản bác của lập thuyết cho rằng tự ngã là một với các uẩn.
2. Bác bỏ lập thuyết cho tự ngã là khác nhau với các uẩn

3. Làm thế nào các luận cứ đó cũng bác bỏ từng điều trong các lập thuyết còn lại.
4. Làm thế nào cá nhân trình hiện như một ảo ảnh dựa trên phản bác đó

(a ")) Bác bỏ lập thuyết cho tự ngã là một với các uẩn

Trong trường hợp tổng quát, chúng tôi thấy trong tục giới rằng khi một hiện tượng được phân loại trong suy tưởng là có mặt đồng thời, thì nó bị loại trừ khỏi trạng thái không có mặt đồng thời, và khi nó được phân loại là không có mặt đồng thời thì nó bị ngăn trừ khỏi trạng thái có mặt đồng thời. Một cách tổng quát, do đó, *là một* và *khác nhau*, cũng như *đơn nhất* và *nhiều*, có tính loại bỏ lựa chọn còn lại vì việc *không đi cùng nhau* và việc *đi cùng nhau* một cách tương ứng là đơn nhất và nhiều. [731] Khi các ngươi phân tích rằng nói chung điều gì đó phải là một hay không phải là một, thì sau đó các ngươi cũng sẽ phân tích rằng trong trường hợp cụ thể của điều gì tồn tại nền tảng, thì nó phải *là một* một cách nền tảng hoặc *là khác nhau* một cách nền tảng. Vì vậy, nếu một tự ngã hoặc một cá nhân tồn tại một cách nền tảng hoặc bản chất, thì nó chỉ có thể *là một* với các uẩn của nó hoặc *là khác nhau* với các uẩn của nó. Do đó, một thiền giả phân tích, suy nghĩ: "Có phải tự ngã này *là một một cách nền tảng* với các uẩn? Hay *là khác nhau một cách nền tảng*?" Ban đầu, hành giả sẽ tìm một điều gì đó mà có thể mâu thuẫn với lập thuyết về việc *là một*, bằng cách suy nghĩ, "Nếu tự ngã và các uẩn được xác lập như là một pháp tự tính, thì điều gì có thể mâu thuẫn với việc này?" Phật Hộ đưa ra ba luận điểm mâu thuẫn với lập thuyết đó: (1) Sẽ là vô nghĩa khi đề xuất một tự ngã, (2) sẽ có nhiều tự ngã, và (3) tự ngã sẽ lệ thuộc vào sự sinh khởi và tan rã. Nói rõ chi tiết:

1. Nếu tự ngã và các uẩn được xem *là một* một cách tự tính, thì sẽ không có ý nghĩa gì trong việc khẳng định một tự ngã bởi vì

nó sẽ đồng nhất với các uẩn, giống như cung trăng và nơi cưu mang ngọc thố {thỏ ngọc}.[1]

Trung Luận của ngài Long Thọ cũng làm rõ điểm này:[2]

> Khi không có tự ngã
> Ngoại trừ các uẩn được chiếm hữu,
> Thì các uẩn được chiếm hữu là tự ngã.
> Trong trường hợp đó, tự ngã mà các ngươi đề nghị không tồn tại.

2. Nếu cá nhân và các uẩn *là một* một cách tự tính, thì cũng như người có nhiều uẩn, một người cũng sẽ có nhiều tự ngã. Hoặc, cũng giống như không có nhiều hơn một tự ngã, nên cũng sẽ chỉ có một uẩn. Đây là những sai lầm được đưa ra trong *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng:[3]

> Nếu các uẩn là tự ngã, thì vì
> Có nhiều uẩn, cũng sẽ có nhiều tự ngã.

3. *Căn Bản Trung Quán Luận* của ngài Long Thọ khẳng định:[4]

> Nếu các uẩn là tự ngã,
> Thì, tự ngã sẽ lệ thuộc vào sự sinh khởi và tan rã.

Và:[5] [732]

> Vật gì bị chiếm hữu thì không là tự ngã;
> Chúng sinh khởi và tan rã.

---

[1]BA576 "người đàn ông trên cung trăng" {chú cuội?} trông như ngọc thố in bóng đối với người Ấn và Tạng .

[2]BA577 MMK: 27.5, dejong 1977: 41; D3824: Tsa 18al.

[3]BA578 MAV: 6.127ab, La Valine Poussin 1970b: 245; D3861: Ha 210M-2.

[4]BA579 MMK: 18.1ab, de Jong 1977: 24; D3824: Tsa 10b6.

[5]BA580 MMK: 27.6ab, de Jong 1977: 41; D3824: Tsa 18al-2.

Các ngươi nên hiểu rằng "Vật gì bị chiếm hữu" ở đây chỉ đến các uẩn.

Nghi ngại: Có sai lầm gì khi cho rằng tự ngã là đối tượng chịu sự sinh khởi và tan rã một cách chóng vánh?

Đáp: Nhập Trung Luận và *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng cho thấy ba sai sót trong luận điểm này: (1) trí nhớ về các kiếp sống trong quá khứ sẽ không vững chắc, (2) các hành vi đã làm rồi sẽ trở nên lụi tàn, và (3) các ngươi sẽ gặp phải những hậu quả của các hành vi mà các ngươi đã không làm.

Giải thích chi tiết:
1. Nếu tự ngã đã khởi lên và tan rã trong từng thời điểm, thì, vì tự ngã sẽ được phát khởi và tiêu hủy một cách nền tảng, nên các tự ngã trước và sau sẽ khác biệt nhau về đặc tính tự tính của chúng. Trong trường hợp đó, Đức Phật đã không dạy, "Trong kiếp sống đó, vào thời điểm ta đã là vua Māndhātṛ {Trì Đạo} ..."[1] vì tự ngã của vua Māndhātṛ và tự ngã của Thế Tôn sẽ khác biệt về đặc tính tự tính của họ. Ví dụ, sẽ giống như Đề-bà-đạt-đa đang cố gắng nhớ lại những kiếp sống quá khứ của mình và nhớ nhầm, "ta đã trở thành Yajñadatta {Tế Thí}". Nếu không, khi các ngươi tranh luận rằng thật không có mâu thuẫn với kinh nghiệm trước đó được nhớ lại bởi một tự ngã sau đó, mặc dù tự ngã trước và sau là khác nhau về đặc tính tự tính của chúng, thì các ngươi phải giải thích lý do tại sao tình trạng này là khác với kinh nghiệm của Đề-bà-đạt-đa qua việc không nhớ đến Yajñadatta. Tuy nhiên, các ngươi không thể tìm thấy một lý lẽ

[1]BA581 *Laṅkāvatāra Sūtra* {*Lăng Già Kinh*}, Suzuki 1932:122 {Theo truyền thuyết Bà-la-môn thì đây là một vị vua thuộc triều đại Ikshvaku được xem là tổ tiên của dòng họ Maurya, ông có 3 con trai và 50 con gái. *Māndhātṛ*. Wikipdedia.org. Truy cập 19/05/2012.
< http://en.wikipedia.org/wiki/Mandhatri>}.

cho việc này. Điều này cũng tương tự như luận điểm bác bỏ sự sinh khởi từ {chủ thể} khác. Về khẳng định rằng hạt giống và mầm non có tồn tại một cách tự tính hoặc nền tảng, nhưng vẫn khác nhau như nhân và quả, chúng tôi trả lời, "Nếu các pháp khác nhau một cách tự tính như vậy đã có thể là nhân và quả, thì ngay cả một ngọn lửa sẽ sinh khởi ra bóng tối". Điều này {tuy vậy vẫn} không xóa bỏ khẳng định rằng hạt giống và mầm non là khác nhau một cách đơn thuần.

Có phải bản kinh đó dạy rằng Thế Tôn và Māndhātṛ là một? Đoạn văn đó bác bỏ sự khác biệt của *dòng tương tục*, nhưng không dạy rằng họ là một. [733] Theo Nguyệt Xứng, đây là lý do tại sao kinh kết thúc bằng câu nói, "Các ngươi có nghĩ rằng người trong kiếp sống đó đã là người nào khác? Chớ nên thấy nó theo cách đó"

Một số người, nhầm lẫn về các tuyên thuyết trong kinh điển như thế, bảo thủ lập thuyết sau: Đức Phật và những chúng sinh từ những cuộc sống trước đây của ngài là một. Khi nói rằng: "Ta, trong một kiếp sống trước, đã trở thành chúng sinh này", bản Kinh có ý là hai kiếp nhân sinh đó, đức Phật và tiền kiếp, là một và như nhau. Ngoài ra, vì bất cứ pháp cấu hợp nào đều tan rã trong từng thời điểm chóng vánh, và do đó không thể là như nhau, cả đức Phật lẫn các tiền kiếp đều thường tồn.

Trong số bốn tà kiến dựa trên các lý thuyết về quá khứ, đây là quan điểm đầu tiên.[1] Căn Bản *Trung Quán Luận* của tổ Long Thọ đã bác bỏ nó:[2]

> "Ta đã sinh ra trong quá khứ"
> Là một luận điểm không đứng vững.

---

[1]BA582 Trong *Phạm Võng Kinh* {skt. *Mahāyāna-brahma-jāla-sūtra*} (phần đầu của *Digha Nikāya* {là tên Pali của *Trường Bộ Kinh*}), 62 tà kiến được giải thích. Trong số này, 18 điều dựa trên các thuyết về quá khứ và bốn trong số đó là các quan điểm thường hằng. Quan điểm đầu trong số này là một kết luận khổ hạnh rằng tự ngã và thế giới là vĩnh hằng dựa trên các ký ức về các trải nghiệm trong quá khứ.

[2]BA583 MMK: 27.3, de Jong 1977: 41, D3824: Tsa 17b7.

Không phải chính người này
Vốn đã sinh ra trong những kiếp sống trước đó.

Nếu đúng như những người tuyên bố như thế, thì một sự tái sinh sẽ trở thành tất cả sáu tái sinh[1] bởi vì các chúng sinh tiếp nhận các thân tương ứng của mình trong sáu loại và thân trước và các thân sau sẽ là thân thường tồn.
Long Thọ cũng bác bỏ khẳng định rằng các cá nhân trước và sau là khác biệt nền tảng. Nếu tự ngã đã có một tự tính, thì các tự ngã trước và sau sẽ hoặc là một tự ngã nền tảng, vốn dẫn đến chủ trương thường tồn; hoặc chúng sẽ khác nhau một cách nền tảng, vốn dẫn đến chủ trương hư vô. Vì vậy, người tu tập không nên khẳng định rằng tự ngã có tự tính.

2. Các nghiệp đã thực hiện sẽ bị tiêu hoại. Một số cho rằng nếu tự ngã đã sinh khởi và hủy diệt trong từng thời điểm bằng cách của đặc tính tự tính của chính nó, thì các tự ngã sau vẫn sẽ được hưởng những hậu quả của các hành vi của các tự ngã trước đó. Ta bác bỏ khẳng định này trong ({điều} 3) dưới đây, nên ở đây ta cho rằng nếu trường hợp này xảy ra, thì sẽ không có sự trải nghiệm về hậu quả của nghiệp trước đây đã tích lũy vì tự ngã vốn là tác nhân của một hành vi sẽ tan rã trước khi trải nghiệm về hậu quả của nó, và sẽ không có tự ngã khác để có trải nghiệm như thế. Vì các pháp trước và sau *không khác nhau* một cách nền tảng, nên sẽ không có tự ngã sau vốn khác một cách nền tảng với tự ngã trước đó. Nếu các hậu quả không được trải nghiệm bởi tự ngã trước, thì các hậu quả này phải không được trải nghiệm. [734] Ta bác bỏ dưới đây câu trả lời cho rằng các tự ngã trước và sau như thế là trong cùng một dòng tương tục;[2] do đó, các ngươi không thể thoát khỏi ảo tưởng rằng các hành vi đã được thực hiện sẽ bị hư hoại.

---

[1]Tức là Thiên, nhân, a-tu-la, súc sinh, ngạ quỷ và địa ngục.
[2]BA584 LRCM:735ff.

3. Các ngươi sẽ gặp phải những hậu quả của các hành vi mà các ngươi đã không làm. Một số cho rằng mặc dù tự ngã trước phân hủy, nhưng tự ngã sau hưởng nhận hậu quả; vì vậy, sự sai sót của những hành vi tiêu tan dần vốn đã được thực hiện sẽ không phát khởi. Nếu trường hợp này xảy ra, thì một người có thể tận hưởng hậu quả của nghiệp tích lũy bởi người khác, thậm chí không có việc tích lũy ngay cả nghiệp nhỏ nhất vốn có khả năng gây hậu quả được trải nghiệm. Điều này là bởi vì, theo các ngươi, các hậu quả của nghiệp tích lũy bởi một con người tồn tại một cách nền tảng được trải nghiệm bởi người khác, vốn là một cá nhân khác nhau một cách nền tảng. Như Nguyệt Xứng trong *Nhập Trung Luận* khẳng định:[1]

> Trước khi nhập Niết-bàn sẽ không có các nghiệp quả,
> Bởi vì các tác nhân phát khởi và phân hủy trong từng thời điểm của một hành vi sẽ không tồn tại để trải nghiệm hậu quả của nó.
> Mỗi người sẽ có được những gì mà người khác tích lũy.

Nguyệt Xứng đề cập đến ba sai lầm khác, nhưng dường như chúng chỉ bác bỏ những nhận định của các Phật tử {phái} khác. Vì ta đang phát triển một phản bác tổng quát, nên ta sẽ không đưa ra chúng ở đây.

Căn Bản Trung Luận của ngài Long Thọ cũng cho thấy hai luận điểm đó:[2]

> Nếu tự ngã này khác với một kiếp sống trước đó,
> Nó sẽ khởi sinh mà không cần {tự ngã} khác đã tồn tại.
> Tương tự, tự ngã trước có thể vẫn còn lại đó trong kiếp sống đó;
> Không có tự ngã đã chết đó, tự ngã này có thể được sinh ra.

---

[1]BA585 MAV: 6.128b-d, La Valtee Poussin 1970b: 247; D3861: Ha 210b2.

[2]BA586 MMK: 27.10-11, de Jong 1977:42; D3824: Tsa 18a3-4.

Sẽ có những hậu quả vô lý
Chẳng hạn như việc cắt đứt dòng tương tục, việc hao mòn của các hành vi,
Và việc trải nghiệm của mỗi cá nhân đối với các hậu quả
Của các hành vi đã được thực hiện bởi những người khác

Điều này cho phép Nguyệt Xứng khai thác hai sai sót, sự hao mòn của các hành vi và việc trải nghiệm về các hậu quả của các hành vi thực hiện bởi những người khác. Cụm từ, "Nếu tự ngã này khác" có nghĩa là "Nếu tự ngã của một kiếp sống trước đó và tự ngã hiện tại khác nhau một cách nền tảng". Nếu đây là trường hợp {xảy ra}, thì vì bằng bất cứ cách nào, tự ngã hiện tại sẽ không dựa trên tự ngã của kiếp trước, nó sẽ phát khởi mà không phụ thuộc vào tự ngã cũ. [735] Ngoài ra, cũng giống như một miếng vải không bị phân hủy khi cái ấm được tạo ra, tự ngã đầu sẽ vẫn không phân hủy khi tự ngã sau sinh ra. Chúng ta có thể được sinh ra ở đây trong cuộc sống này mà chưa chết trong cuộc sống trước đây của mình. Đây ý nghĩa của đoạn luận đó.

Phản biện: Các tự ngã của các đời trước và sau khác biệt một cách tự tính, nhưng những sai lầm này – bao gồm các hành vi sẽ bị hoại diệt và các ngươi sẽ gặp phải những hậu quả của các hành vi không được thực hiện – sẽ không phát sinh bởi vì có một dòng tương tục duy nhất kết nối các tự ngã của những kiếp sống khác nhau.

Đáp: Thật là không xác lập được rằng các tự ngã trong một dòng tương tục là khác biệt về đặc tính tự tính của chúng, do vậy, có vẻ như các ngươi sẽ phải chứng minh điều đó. Thật không biện hộ được cho việc các pháp khác nhau một cách nền tảng cấu trúc thành một thể tương tục duy nhất. Ví dụ, cũng

giống như Phật Di-lặc và Upagupta {Ưu-ba-cúc-đa}. Như trong *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng khẳng định:[1]

> Nếu ngươi cho rằng không có sai sót trong một dòng tương tục tồn tại trong thực tại,
> Thì ta đã giải thích các sai lạc của một dòng tương tục như vậy khi ta phân tích điều này bên trên.

Về việc điều đó được phân tích ra sao, cùng một văn bản khẳng định:[2]

> Bởi vì các pháp [uẩn] liên kết với Phật Di-lặc và Ưu-ba-cúc-đa
> Là khác nhau, nên họ không được bao gồm trong một dòng tương tục.
> Thật không hợp lý rằng điều gì khác biệt trong đặc tính tự tính của nó
> Phải được bao gồm trong một dòng tương tục duy nhất.

Nếu các pháp khác biệt về đặc tính tự tính của chúng, thì như các dòng tương tục khác nhau, chúng không thể được thừa nhận như một dòng liên tục duy nhất. Ngoài ra, chương 27 trong *Căn Bản Trung Quán Luận* của Long Thọ dạy:[3]

> Nếu một con người và một thiên nhân khác nhau,
> Thì sẽ không thể biện hộ để họ ở một dòng tương tục duy nhất.

Nói ngắn gọn, bất cứ điều gì là vật khác một cách nền tảng phải được khẳng định để đứng vững trước phân tích bằng việc lập

---

[1] BA587 MAV: 6.129ab, La Valine Poussin 1970b: 249; D3861: Ha 210b3.
[2] BA588 MAV: 6.61, La Vallee Poussin 1970b: 154; D3861: Ha 207a3-4.
[3] BA589 MMK: 27.16cd, de Jong 1977:42; D3824: Tsa 18a6-7. Tuy nhiên con người có thể tái sanh vào hàng chư thiên và vân vân.

luận vốn giải trình cách thức mà nó tồn tại. Không có vật gì, ngay cả hạt tử nhỏ nhất, vốn đứng vững trước phân tích khi lý luận như vậy phân tích chi tiết. Do đó, nếu một tự ngã sau trải nghiệm các hậu quả về nghiệp tích lũy bởi một tự ngã trước đó và khác nhau một cách tự tính trong cùng một dòng tương tục, thì điều này không thể được phân biệt với trường hợp hoàn toàn song song của các tự ngã trong các dòng tương tục khác nhau. Các ngươi phải nhận ra rằng lập luận này áp dụng cho tất cả các trường hợp như thế!

Nghi ngại: Vì một người trải nghiệm trong một tiền kiếp và một người ghi nhớ trong cuộc sống sau này không là một, nên hồi ức của các trải nghiệm trước đó và sự thụ hưởng những hậu quả của nghiệp trước đây đã tích lũy được là không đứng vững ngay cả trong chính hệ thống của chúng ta, cũng giống như trong trường hợp về những người của các dòng tương tục khác nhau.

Đáp: Chúng ta không mắc phải sai lầm đó. [736] Vì, trong các hệ thống của những phía khác vốn không khẳng định sự tồn tại nền tảng thì nó không thể vận hành sao cho việc người trải nghiệm và người nhớ ở cùng dòng tương tục, nhưng trong hệ thống của chúng ta thật không mâu thuẫn cho việc họ ở trong cùng một dòng tương tục. Ví dụ, nếu một chim bồ câu đã ở trên mái tranh của một ngôi nhà mà trong đó có một hộp sữa chua, thì người ta có thể nhìn thấy dấu chân của nó có trong sữa chua mặc dù bàn chân của nó đã không bước vào hộp đựng sữa chua.[1] Tương tự như vậy, cá nhân của kiếp sống này đã không quay trở lại kiếp sống trước đó, nhưng không phải là mâu thuẫn rằng một cá nhân như thế nhớ được các trải nghiệm ở đó. *Tứ Bách Luận Thích* của Nguyệt Xứng khẳng định:[2]

---

[1]BA590 Yeshay Tapkay (đàm thoại) và Geshe Thupten Jinpa (trả lời cá nhân) giải thích rằng đó là sự tin tưởng chung tại Ấn khi điều này xảy ra. Nó không được xem như là một hiện tượng vượt quá khuôn khổ hiểu biết thông thường.

[2]BA591 Cśt ở Cś: 10.7, Lang 1986:*96-97;* P5266:242.5.8-243.1.4.

Chúng tôi loại bỏ bất kỳ quan điểm nào cho rằng các nguyên nhân và hậu quả là giống hoặc là khác nhau. Nếu chỉ có một dòng tương tục vô thường của các yếu tố duyên khởi được mang đến bởi các nguyên nhân cụ thể của chúng {các yếu tố đó}, thì thật có lý khi nói rằng cái tự ngã tồn tại một cách quy gán vốn tương thích với dòng các yếu tố nhớ lại các kiếp sống của nó. Các pháp không tồn tại bằng đặc điểm tự tính; điều đó đứng vững trên lý lẽ về việc chúng tương tác với nhiều điều kiện khác nhau và bị thay đổi. Vì vậy, các ngươi nên cẩn thận kiểm tra thực tế đáng kinh ngạc là các pháp có các nguyên nhân không tồn tại bằng đặc tính tự tính của chúng. Bên trong một ngôi nhà, các ngươi có thể thấy một hộp đựng sữa chua, như thể nó là trên đất sét ướt, dấu chân của chim bồ câu đã được in rõ trên mái che nóc nhà. Nhưng chân của con bồ câu chưa hề bước vào hộp này.

Hãy đọc trong *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng về một luận bàn mở rộng về điểm này.

Hiện giờ, chúng tôi sẽ giải thích các hàm ý trong ngôn ngữ bình thường. Tuyên bố rằng tự ngã là một với các uẩn hoàn toàn bị đánh đổ bởi thách đố của Long Thọ là, "Làm thế nào có thể bị sở hữu trở thành sở hữu chủ?"[1] Vì chúng tôi sử dụng biểu thức thường tục, "Người này đã lấy thân thể này", nên các uẩn là vật bị sở hữu và tự ngã là sở hữu chủ. [737] Nếu các ngươi nói rằng hai điều đó là một, thì đối tượng và tác nhân sẽ là một; vì vậy, máy cắt và những gì được cắt, cái ấm và người thợ gốm, lửa và nhiên liệu, v.v… cũng sẽ là một. *Căn Bản Trung Quán Luận* của ngài Long Thọ khẳng định:[2]

Nếu nhiên liệu đã là lửa,
Thì, tác nhân và đối tượng sẽ là một...

---

[1]BA592 MMK: 27.6cd, de Jong 1977:41; D3824: Tsa 18a2.
[2]BA593 MMK: lO.lab, 10.15, de Jong 1977:14-15; D3824: Tsa 6b6; 7a6.

Toàn bộ quá trình được giải thích
Cho tự ngã và các uẩn bị chiếm hữu.
Việc sử dụng lửa và gỗ là tương tự,
Cũng như cái ấm và vải và v.v….

Ngoài ra, trong *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng khẳng định:[1]

> Thật rõ ràng là không phù hợp để các sở hữu chủ là một với những gì nó sở hữu;
> Nếu thật được như vậy, thì đối tượng và tác nhân cũng sẽ là một.

Do vậy, nếu tự ngã đã là một với các uẩn, thì sẽ có sáu sai lạc: thật là vô nghĩa để khẳng định một tự ngã; sẽ có nhiều tự ngã; đối tượng và tác nhân sẽ là một; các hành vi đã được thực hiện sẽ bị tiêu hủy; những hậu quả của các hành vi không được thực hiện sẽ xảy ra; và các tuyên thuyết của Đức Phật về việc nhớ các kiếp quá khứ sẽ là không hợp lệ. Vì vậy, đừng khẳng định rằng tự ngã và các uẩn là một.

(b")) Bác bỏ lập thuyết rằng tự ngã là khác nhau với các uẩn
Vấn: Tự ngã và các uẩn không phải là một một cách tự tính, nhưng điều sai lạc nào có trong khẳng định rằng chúng khác nhau một cách tự tính?

Đáp: Căn Bản Trung Quán Luận của ngài Long Thọ khẳng định sai lầm trong điều này:[2]

> Nếu tự ngã đã khác với các uẩn,
> Nó sẽ không có các đặc tính của các uẩn.

---

[1]BA594 MAV: 6.137ab, La Vallee Poussin 1970b: 259; D3861: Ha 211al-2.
[2]BA595 MMK: 18.1cd, de Jong 1977: 24; D3824: Tsa 10a6.

Nếu tự ngã đã khác một cách nền tảng với các uẩn, thì nó sẽ không có những đặc điểm của các uẩn về việc sinh, trụ, và hoại diệt. Ví dụ, một con ngựa là điều gì đó khác hẳn một con bò, và vì vậy không có các đặc tính của một con bò. [738] Nếu ai đó vẫn nghĩ ngợi điều này, hãy lấy từ *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng phép suy diễn này dựa trên những gì người khác chấp nhận: "Các uẩn không thể là cơ sở cho sự quy gán thường tục của một tự ngã và không thể là các đối tượng được hiểu như là một tự ngã, bởi vì tự ngã là phi cấu hợp {pháp vô vi} – như hoa đốm giữa bầu trời hay Niết-bàn".[1] Nếu tự ngã không khởi sinh và hủy diệt, thì nó sẽ là vĩnh viễn. Vì không có cách nào để tránh sự hàm ý rằng tự ngã sẽ là thường hằng, nên thật là vô nghĩa khi gán đặt một tự ngã bởi vì, như Phật Hộ đã chỉ ra, sẽ không thể tiến hành thiện đức hay quay lưng khỏi bất thiện.[2] Hơn nữa, nếu tự ngã có một tự tính khác nhau với các đặc tính định nghĩa của năm uẩn – chẳng hạn, là tương thích với sắc – thì điều này phải là hiển nhiên, cũng như là sắc và tâm, chẳng hạn, là khác nhau một cách hiển hiện. Vì tự ngã không được nắm bắt theo cách thức đó, nên nó không có ý nghĩa nào khác ngoài những đặc điểm của các uẩn. *Căn Bản Trung Quán Luận* của ngài Long Thọ cho biết:[3]

> Thật đơn thuần không chính xác rằng tự ngã
> Là khác với các uẩn bị chiếm hữu.
> Nếu nó là khác, nó có thể được nắm bắt
> Mà không có các uẩn bị chiếm hữu, nhưng không phải vậy.

Và *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng cho biết:[4]

---

[1] BA596 Một trích dẫn từ PPs: 343.5-6; D3796: Ha Illa7-b3.
[2] BA597 Phật Hộ trong MMK: 18.1; D3824: Tsa 240a6-7.
[3] BA598 MMK: 27.7, de Jong 1977:41; D3824: Tsa 18a2.
[4] BA599 MAV: 6.124ab, La Vallee Poussin 1970b: 242; D3861: Ha 210a6-7.

Vì vậy, không có tự ngã nào khác hơn là các uẩn
Bởi vì nếu không có các uẩn, nó không đượcnắm bắt.

Các triết gia phi Phật giáo, không nhận ra rằng tự ngã chỉ là một tên gọi và lại thấy rằng thật là không thể biện hộ để nó là một với các uẩn, gán đặt thêm một tự ngã vốn là một cái gì đó khác hơn với các uẩn như một vấn đề về nguyên lý. Tuy nhiên, các thức ước lệ bình thường trong các dòng tâm thức của họ không thấy được nó theo cách ấy.

Các ngươi nên thực hành nhiều lần để đạt được sự chắc chắn mạnh mẽ rằng các luận điểm như thế này mâu thuẫn với sự tồn tại của một tự ngã mà vốn khác nhau một cách nền tảng với các uẩn. Vì, nếu các ngươi không phát triển sự chắc chắn chân thật về sự phê phán của các lập thuyết về việc là một và là khác nhau, thì mặc dù các ngươi có thể quyết định rằng cá nhân thiếu vắng sự tồn tại tự tính, nhưng đó sẽ chỉ là một đề xuất chưa đươc chứng minh; do đó, các ngươi sẽ chưa thu được quan điểm đích thực.

Khi truy cứu để phân tích xem một cá nhân có tồn tại trong thực tại, các ngươi nên phân tích xem cá nhân này, nếu tồn tại trong thực tại, sẽ là một hay là khác với các uẩn. [739] Nếu người này đã là một với các uẩn, thì sẽ có các phê phán thuyết phục, chẳng hạn như hàm ý rằng tác nhân và đối tượng – ví dụ như lửa và nhiên liệu – sẽ là một. Nếu lửa và nhiên liệu được cho là một, các ngươi phải sử dụng nhận thức hiệu quả thế tục để bác bỏ lập thuyết đó; một nguyên lý vốn không được chia sẻ bởi cả hai bên thì không phải là một phê phán có hiệu quả. Tương tự như vậy, có luận điểm – nhắm đến lập thuyết rằng tự ngã và các uẩn là khác nhau – cho rằng nếu chúng đã khác nhau một cách nền tảng, thì giống như sắc và tâm, chúng sẽ phải được xem như là riêng biệt, nhưng chúng không thể. Điều này được trình bày trong khuôn khổ của sự không nắm bắt về một khác biệt như vậy bởi các thức bình thường. Các tôn chỉ riêng biệt không phải là một phê phán có hiệu quả.

Vì vậy, ngay cả khi các ngươi phân tích thực tại, cơ sở cuối cùng cho sự phê phán bất kỳ dẫn xuất từ các thức thường tục không khiếm khuyết trong các dòng tâm thức của cả hai bên. Đoạn văn từ *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng:[1] "Thế gian không có sự phê phán trong bối cảnh thực tại", cho thấy, như đã được giải thích ở trên, rằng các thức thế gian *không* là các nhận thức hiệu quả về thực tại, nhưng điều này không phải là để phủ nhận rằng các thức thường tục không khiếm khuyết có thể đưa ra bằng chứng về sự mâu thuẫn trong bối cảnh nơi mà thực tại đang được phân tích. Vì, nếu chúng {các thức thường tục} không thể, thì sẽ không có cơ sở mà từ đó để phê phán các tuyên bố riêng biệt của các phía khác.

Có nhiều lập thuyết khác nhau về việc sử dụng Kinh điển trong tranh luận, một số chấp nhận nó và một số không; trong số những người chấp nhận nó, có bất đồng về những gì cần diễn dịch. Do đó, các ngươi phải sử dụng lý luận để chứng minh mọi thứ. Và loại lập luận nào khác các ngươi có thể sử dụng? Đối với các khẳng định của phía khác, các ngươi có thể nói rằng: "Nếu các ngươi khẳng định điều này, thì các ngươi cũng phải khẳng định điều kia", và, "Nếu các ngươi không khẳng định điều này, thì liệu các ngươi cũng không khẳng định điều kia?" Nhưng làm thế nào có thể có sự chắc chắn mà không có một lý lẽ vốn dẫn xuất từ sự trải nghiệm thường tục được chia sẻ chung? Vì vậy, khi các ngươi truy nguyên tất cả các gốc rễ của các luận điểm để chứng minh và phê phán đến tận nguồn của chúng, thì các ngươi đạt đến các thức thường tục không khiếm khuyết của cả hai bên. Nếu người nào khẳng định một điều chi trái ngược với các thức đó, thì cả hai bên sẽ thấy rằng trải nghiệm của họ bác bỏ nó. Như thế, hệ thống của tất cả các nhà Trung Quán và các prāmāṇika {người thật chứng} không đi xa hơn đều này. [740]

Tuy nhiên, chúng tôi tránh khỏi được những sai lầm mà các thức thường tục sẽ xác lập sự thiếu vắng về tồn tại tự tính và v.v... Nó

---

[1] BA600 MAV: 6.31b, được giải thích ở LRCM: 614ff.

tương tự như trường hợp về sự nhận thức xác lập rằng âm thanh là một sản phẩm sinh khởi, nhưng chưa nhất thiết xác lập rằng âm thanh là vô thường. Tóm lược lại, gốc rễ tối hậu của điều muốn chứng minh và luận điểm phê phán dẫn xuất từ cảm nhận, nhưng nó không kéo theo rằng cảm nhận phải xác lập các điều gốc muốn chứng minh.[1]

(c")) Làm thế nào những luận cứ đó cũng bác bỏ từng lập thuyết còn lại

Nếu tự ngã và các uẩn khác nhau một cách tự tính, thì sẽ có hai cách thức, trong đó chúng có thể là cơ sở và phụ thuộc, như sữa chua trong một cái bát. Hoặc là tự ngã có thể tồn tại trong sự phụ thuộc vào các uẩn, hoặc là các uẩn có thể tồn tại trong sự phụ thuộc vào tự ngã. Tuy nhiên, như trong lời giải thích về cỗ xe,[2] vì chúng không khác nhau một cách tự tính, nên chúng không tồn tại như là cơ sở và phụ thuộc. *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng khẳng định:[3]

> Tự ngã không phụ thuộc một cách tự tính vào các uẩn
> Và các uẩn không phụ thuộc vào tự ngã một cách tự tính.
> Trong khi các quan niệm như thế có thể là đúng nếu chúng đã khác nhau một cách tự tính,
> {Nhưng} vì chúng không khác nhau một cách tự tính, nên đó là các quan niệm sai lầm {về ngã}.

Lập thuyết cho rằng tự ngã sở hữu các uẩn cũng tương tự như những gì đã được giải thích đối với cỗ xe, do đó nó nên được

---

[1]BA601 Đó là cảm nhận trực tiếp thông thường không nhận được tánh Không, nhưng tánh Không có thể được dẫn ra một cách luận lý bởi những điều có thể quan sát được từ một người thường. Theo trường phái Pramāṇa {Thật Chứng} vốn mở đầu từ ngài Vực Long và Pháp Xứng, xem Dreyfus 1997.

[2]BA602 LRCM: 721.

[3]BA603 MAV: 6.142, La Vallee Poussin 1970b: 265; D3861: Ha 211a5.

hiểu một cách tương ứng. *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng khẳng định:[1]

> Chúng tôi *không* cho rằng tự ngã sở hữu sắc uẩn.
> Tại sao?
> Vì tự ngã không tồn tại, nên sự sở hữu bởi tự ngã là vô nghĩa.
> Nếu chúng khác nhau, thì nó cũng giống như việc có gia súc; nếu không, thì điều đó giống như việc có sắc.
> Tuy nhiên, tự ngã thì không giống cũng không khác nhau với sắc.

Chẳng hạn, việc "có gia súc", là việc có con bò của Đề-bà-đạt-đa. Việc "có sắc" là, chẳng hạn, là việc có sắc của Đề-bà-đạt-đa. Phải chăng chỉ một nhóm các uẩn là tự ngã? Điều này cũng sai vì tự ngã được cho là bị quy gán trong sự phụ thuộc vào ngũ uẩn và thật không biện hộ được để cơ sở của sự quy gán là đối tượng bị quy gán. Trong *Nhập Trung Luận*:[2]

> Thuyết giảng của Đức Phật khẳng định rằng tự ngã tùy thuộc vào các uẩn.
> Do đó, một nhóm đơn thuần của các uẩn không phải là tự ngã. [741]

Hơn nữa, *Nhập Trung Luận* và *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng khẳng định sự sai lạc này rằng nếu một tập hợp các uẩn đơn thuần là tự ngã, thì tác nhân và đối tượng sẽ là một. Điều này là bởi vì bất kỳ ai tuyên bố rằng tự ngã sở hữu các uẩn riêng lẻ, thì phải chấp nhận rằng nó sở hữu tất cả năm uẩn; vì vậy, nó cũng sẽ sở hữu tập hợp của các uẩn. Đoạn này từ *Nhập Trung Luận* có nghĩa là tập hợp {các uẩn} này là cơ sở để mà tự

---

[1] BA604 MAV: 6.143, La Vallee Poussin 1970b: 266; D3861: Ha 2Ua5-6.
[2] BA605 MAV: 6.135cd, La Vallee Poussin 1970b: 258; D3861: Ha 210a7; MAVbh, P5263:144.5.3-4.

ngã được quy gán cho, nhưng {tập hợp này} không phải là tự ngã; điều này cho thấy rõ ràng là các ngươi cũng phải khẳng định như thế đối với dòng tương tục của các uẩn.

Phản biện: Những thứ đó không phải là tự ngã; mà đúng hơn, tôi thừa nhận tự ngã như hình dạng đặc biệt của tập hợp các sắc và v.v... Ví dụ, khi các bánh xe, trục xe, v.v… của một cỗ xe được lắp ráp, thì điều này được xem là một cỗ xe nếu hình dạng đặc biệt của một cỗ xe được tìm thấy.

Đáp: Chỉ có những gì có sắc tướng mới có thể có hình dạng, do đó, các thức, v.v… không thể được thừa nhận như là tự ngã. Trong *Nhập Trung Luận*:[1]

> Nó có một hình dạng hay không?
> Vì chỉ những gì có sắc tướng thì mới có hình dạng,
> Với các ngươi, riêng điều đó sẽ được gọi là "tự ngã".
> Tập hợp của thức và v.v…
> Sẽ không là tự ngã vì chúng không có hình dạng.

Cũng giống như một cỗ xe không tồn tại một cách tự tính trong bất kỳ cách nào của bảy cách, nhưng vẫn được thừa nhận trong sự phụ thuộc vào các bộ phận của nó, tự ngã không tồn tại một cách tự tính theo bất kỳ cách nào trong bảy cách – là một với các uẩn, là khác với các uẩn, và v.v… – nhưng vẫn được quy gán trong sự phụ thuộc vào các uẩn.
Điều này chứng tỏ những gì Đức Phật đã dạy một cách ngắn gọn súc tích, bằng cách xem cỗ xe và tự ngã như là ví dụ và minh họa.

(d")) Làm thế nào cá nhân trình hiện như một ảo ảnh dựa trên phản bác đó

---

[1]BA606 MAV: 6.136, La Vallee Poussin 1970b: 259; D3861: Ha 211al.

“Ảo ảnh" được cho là có hai nghĩa: {1} Các mệnh đề rằng Chân Đế giống như một ảo ảnh, chẳng hạn, có nghĩa là mặc dù nó được xác lập như là chỉ tồn tại đơn thuần, nhưng sự tồn tại thật sự của nó bị phủ nhận. {2} Các mệnh đề rằng các sắc tướng và v.v… là các ảo ảnh có nghĩa là những gì trình hiện như một sắc tướng, trong khi trống rỗng về sự tồn tại tự tính, cũng giống như một ảo ảnh. [742] Mệnh đề thứ hai về các điều này {các ảo ảnh} là điều mà ta quan tâm ở đây. Mệnh đề thứ hai cũng mang ý nghĩa của "ảo ảnh" trong ý nghĩa ban đầu; không phải luôn luôn chắc chắn rằng việc sử dụng ban đầu mang ý nghĩa của "ảo ảnh" theo nghĩa thứ hai của nó.
Làm thế nào để các ngươi xác lập ý nghĩa thứ hai này của "ảo ảnh"? Các ngươi sử dụng hai loại nhận biết – một là nắm bắt một sự trình hiện và hai là chắc chắn về tính Không. Ví dụ, làm thế nào các ngươi có thể biết rằng một trình hiện của một con ngựa hay con voi là một trình hiện huyễn ảo hay sai lạc? Các ngươi cần cả một nhãn thức nhìn thấy một con ngựa hoặc con voi huyễn ảo lẫn một ý thức thấy biết rằng con ngựa hay con voi không tồn tại như nó trình hiện. Tương tự như vậy, để chắc chắn được rằng một người, chẳng hạn, là một sự trình hiện huyễn ảo hoặc sai lạc, các ngươi cần cả sự xuất hiện không thể phủ nhận của người đó lên một ý thức thường tục lẫn sự chắc chắn có bởi tri kiến lập luận rằng người đó là thiếu vắng tồn tại tự tính hay nền tảng. Kiến thức lý luận không xác lập rằng sự trình hiện tồn tại, trong khi nhận thức hiệu quả thường tục không xác lập rằng nó thiếu vắng sự tồn tại của tự tính. Do đó, các ngươi cần cả tri kiến lập luận tìm kiếm để xem liệu các pháp có tồn tại tự tính và các nhận biết thường tục vốn nắm bắt các sắc tướng và v.v… như là tồn tại.
Trong khi một số người nói rằng có rất nhiều cách để làm cho sắc tướng trình hiện như một ảo ảnh, thật là không cần thiết để tự ngươi áp dụng các kỹ năng cho việc làm phát khởi như thế, vì các trình hiện như thế, tự chúng có mặt một cách tự nhiên lên các thức thường tục vốn nắm bắt các sắc tướng đó. Qua việc phân tích chúng thường xuyên với lý luận kiểm tra xem liệu

chúng có tồn tại một cách tự tính, các ngươi phát triển một điều chắc chắn mạnh mẽ rằng sự tồn tại tự tính bị bác bỏ. Sau đó, khi các ngươi thấy một sự trình hiện phát khởi, thì nó trình hiện như một ảo ảnh. Không có cách riêng biệt nào để thiết lập một tính Không tựa- ảo-ảnh.

Các sư phụ trước đây[1] đã sử dụng thuật ngữ "Tính Không tựa không gian" {sự trống rỗng tựa không gian} để chỉ một tính Không vốn là sự loại bỏ đơn thuần, bằng kiến thức lý luận, về tự tính của sự sinh khởi, của sự đoạn diệt và v.v… trong chủ thể đang trình hiện. Họ sử dụng thuật ngữ "tính Không tựa ảo ảnh" để chỉ sự trình hiện hậu quả của các sắc và v.v… vốn có vẻ như là tồn tại một cách tự tính trong khi được biết đến như là sự tồn tại thực sự trống rỗng về tự tính. [743] Do đó, ngay cả khi các ngươi đang tham gia vào các phương diện ứng xử của các tu tập – hạ bái, đi nhiễu, và trì tụng v.v… – trước tiên các ngươi nên sử dụng lý lẽ để phân tích xem liệu rằng những tu tập đó có tồn tại về tự tính hay không, và bác bỏ sự tồn tại tự tính của chúng. Bằng cách tham gia vào những tu tập này dưới sự khống chế của sự chắc chắn rằng các tu tập này về bản chất là không tồn tại, các ngươi tu học để khởi lên sự trình hiện tựa ảo giác và để thực hiện những tu tập đó nội trong sự trình hiện đó. Nếu các ngươi hiểu điều quan trọng này, các ngươi sẽ có một hiểu biết vững chắc về cách thức mà năng lực của việc nuôi dưỡng tính Không tựa không gian trong cân bằng thiền làm phát khởi tính Không tựa không gian trong trạng thái hậu cân bằng.

Ngoài ra, như giải thích ở trên,[2] nếu các ngươi thất bại trong việc giới hạn đối tượng của sự phủ định khi các ngươi sử dụng lý lẽ để điều tra xem liệu tự ngã và các uẩn có là một, là khác nhau và v.v… hay không, thì khi các ngươi nhìn thấy các luận điểm mâu thuẫn với những lập thuyết đó, các ngươi sẽ nghĩ,

[1]BA607 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (mChan: 657.2) chú giải điều này như là "các đại học giả và các dịch giả trong suốt thời gian {hoằng pháp} với các vua chúa và triều thần.

[2]BA608 LRCM: 579-580.

"con người {các cá nhân} và v.v… không tồn tại gì cả", hoặc, "các pháp như con người là các phi pháp, thiếu vắng tất cả mọi chức năng, như các sừng của một con thỏ và v.v…". Đây là một quan điểm hư vô. Do đó, các ngươi cần phải nhận biết rằng đây là một điểm mà các ngươi có thể bị trượt trong khuôn khổ của chính kiến. *Tứ Bách Kệ Tụng* của Thánh Thiên nói:

> Nếu điều này là như thế, thì làm sao có thể nói
> Sự tồn tại đó tựa như một ảo ảnh?

Tứ Bách Luận Thích của Nguyệt Xứng cho ý kiến:[1]

> Khi các ngươi nhìn thấy các sinh khởi phụ thuộc {duyên khởi} như chúng đang là, thì chúng tựa như các sáng tạo của một nhà ảo thuật, không giống như con trai của một người phụ nữ hiếm muộn.
>
> *Nghi ngại*: Vì phân tích này hoàn toàn bác bỏ sự sinh khởi, nó dạy rằng các pháp cấu hợp là không được sinh khởi.
>
> *Đáp:* Nếu là vậy, thì chúng sẽ không như các ảo ảnh. Nếu các ngươi có thể hiểu các pháp với các ví dụ như là con trai của một người phụ nữ hiếm muộn, thì nó sẽ kéo theo rằng các sự phụ thuộc duyên khởi là không tồn tại. Ta đang thận trọng về điều này, nên ta không làm một sự so sánh; mà đúng hơn, ta so sánh chúng với những ảo ảnh và v.v…, các ví dụ vốn không mâu thuẫn với các duyên khởi đó. [744]

Như vậy, sẽ có một sai lầm nếu tri kiến lập luận vốn truy tầm để xem liệu các pháp có tồn tại tự tính hay không, là để nắm bắt ảo ảnh đơn thuần như là tồn tại; nhưng các ngươi chắc chắn phải phát triển – trong vị thế sự tồn tại tự tính bị bác bỏ bởi phân tích luận lý – một sự nắm bắt về sự tồn tại của các pháp vốn chỉ là ảo

---

[1] BA609 Cśt ở Cś: 15.10, P5266:272.3.7-272.4.2.

ảnh.[1] Vì vậy, không có sự sai sót. Vì, *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói rằng một đối tượng ảo phải được chừa ra như một phần còn lại:[2]

> Vì vậy, khi các ngươi phân tích theo cách này, các pháp không được xác lập như là tồn tại tự tính; do đó, ảo ảnh về các pháp cá thể được chừa ra như một phần còn lại.

Khi các ngươi bác bỏ sự tồn tại tự tính hoặc nền tảng của một chồi non, miễn là hiệu quả của việc lập luận không bị thoái hóa, thì lý lẽ phân tích rằng liệu sự tồn tại tự tính có khả biện không. Các ngươi không phát triển một hiểu biết về chồi non như tồn tại một cách bản chất. Tuy nhiên, nếu các ngươi nghĩ rằng sự thiếu vắng về tồn tại tự tính của chồi non là tồn tại thật sự, hoặc là sự trình hiện tựa ảo ảnh của điều vốn trống rỗng về sự tồn tại tự tính là tự nó thật sự tồn tại, thì đây là một lầm lạc mà ngươi phải bác bỏ qua sử dụng lập luận. Đi xa hơn điều này, một số người nghĩ rằng, ngay cả việc nắm bắt về ảo ảnh như là tồn tại, dính líu đến việc bám chấp vào sự nắm bắt của ảo ảnh, và do đó phải được loại bỏ. Đừng quan tâm đến ý niệm này, nếu không các ngươi sẽ phạm phải một sai lầm lớn; cụ thể là, bất kỳ sự chắc chắn nào về duyên khởi sẽ không thể xảy đến. Ta đã giải thích điều này nhiều lần.[3] Đây không còn gì để nghi ngờ là một trường hợp về sự thất bại trong việc phân biệt giữa sự tồn tại của đối tượng ảo ảnh và sự tồn tại thật sự của đối tượng ảo ảnh.
Khi sự phân tích của các ngươi về một đối tượng sử dụng lý do để xóa bỏ nó, trước tiên các ngươi nghĩ rằng, "Nó không có ở

---

[1]BA610 Thật sẽ là một sai sót khi cho rằng ấm đựng chẳng hạn được tìm thấy qua phân tích tối hậu. Ấm đựng không hề được tìm thấy bởi các thức lập luận như thế. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là ấm đựng không tồn tại. Khi ấm đựng sau đó trình hiện trước một người vốn đã chứng ngộ tánh Không, thì người đó sẽ đi đến chỗ thấu hiểu về đặc tính ảo ảnh của ấm đựng.

[2]BA611 Cśt trong Cś: 15.25, P5266:274.4.3-4.

[3]BA612 LRCM: 587-606, v.v...

đó". Sau đó, như là các ngươi cũng thấy người phân tích {chính mình} theo cùng một cách, thì không có ai thậm chí biết chắc được sự không tồn tại đó. Nên, không có cách nào để xác định được một pháp nào đó là hay không là điều gì, nó bắt đầu có vẻ là những gì xuất hiện đã trở nên mơ hồ và không rõ ràng. Điều này xuất phát dựa trên lý lẽ bác bỏ mọi thứ, mà thiếu đi việc phân biệt giữa sự tồn tại với tự tính với sự thiếu vắng của tự tính trong sự tồn tại đơn thuần, cũng như là với sự vắng mặt của nó {sự tồn tại}. Vì vậy, loại trống rỗng này là một sự trống rỗng vốn phá hủy duyên khởi. Cho nên, ảo ảnh như thuật ngữ mà chúng ta sử dụng chắc chắn không chỉ đến các phát khởi của một sự trình hiện mơ hồ không rõ ràng gây ra bởi loại nhận thức này. [745]
Vì vậy, khi phân tích lý luận, các ngươi đi đến chỗ nghĩ là, "Người này thậm chí thiếu vắng hoàn toàn sự tồn tại khách quan hay nền tảng". Trên cơ sở đó, thật không khó khăn để đơn giản có được những trình hiện có vẻ mơ hồ và không rõ ràng này. Loại trải nghiệm đó đến với tất cả những ai mong ước một hiểu biết về giáo lý Trung Quán và nghe thấy một ít về giáo pháp vốn cho thấy cách thức mà các pháp thiếu vắng tự tính. Tuy nhiên, thật là khó khăn để phát triển sự chắc chắn về cả hai: (1) sự bác bỏ hoàn toàn bản chất nền tảng hoặc nội tại và (2) sự hiển lộ của chính các cá nhân thiếu vắng tự tính như là các cá nhân tích lũy nghiệp, những người trải nghiệm các hậu quả của nghiệp, và v.v... Thật hiếm khi xảy ra rằng một ai đó kết hợp được các năng lực để thừa nhận được cả hai điều này, nên rất khó để thấy ra quan điểm Trung Quán.
Nếu không có sự kết hợp đó, thì không thể phủ nhận rằng {1} như là sự chắc chắn về quan điểm triết lý tăng cường, như là sự chắc chắn về các phương diện ứng xử của việc thực hành giảm thiểu; cho đến mức {2} như là sự chắc chắn về các phương diện ứng xử tăng cường, như là sự chắc chắn về quan điểm {triết lý} giảm thiểu. Không có cách nào để phát triển sự chắc chắn mạnh mẽ tương đương cho cả hai. Vì vậy, các ngươi chắc chắn sẽ rơi vào một cực đoan – {một là} sự gán đặt thêm việc nuôi dưỡng

tri kiến về sự tồn tại tự tính, tức là quan điểm thường hằng, quan điểm thấy các pháp như là tồn tại tự tính – hay {hai là} cực đoan kia – việc phủ nhận một cách sai lầm cho rằng các pháp không có khả năng hoạt hóa, tức là quan điểm hư vô, quan điểm xem các sự vật như hoàn toàn không tồn tại. Vì vậy, *Định Vương Kinh* cho biết:[1]

> Sau đó, đấng Chiến Thắng, người không còn tội lỗi và đã thành tựu
> Mười quyền năng [thập lực][2], đã giải thích sự cô đọng tối cao này:
> Các trạng thái luân hồi tựa một giấc mơ;
> Ở đây không có sinh cũng không có diệt.

---

[1]BA613 SR, D127: Da 96a2-5. 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan:* 665.3-6) nói rằng các chúng sinh và v.v... tựa như bóng nước vì chúng trình hiện do duyên tương hợp và bị hủy diệt bởi các duyên rất nhỏ; chúng như cây chuối vì khi được phân tích chúng thiếu vắng nền tảng; tựa như trò huyễn thuật vì chúng trình hiện trong nhiều cách khác nhau nhưng lại trống rỗng về mọi thứ mà chúng trình hiện; như sấm chớp vì chúng xuất hiện và biến mất trong khoảnh khắc; như ánh trăng trên nước vì chúng trình hiện từ đời này sang đời khác nhưng không thật sự như thế; như ảo ảnh sa mạc vì chúng dường như tồn tại một cách tự tính nhưng lại không phải thế.

[2]Thập Lực hay mười quyền năng của một đức Phật (skt. daśabala) – Các tài liệu rình bày chi tiết có chút it khác nhau mô tả về các khả năng này – Ở đây theo từ điển mở Riga Shedra thì nội dung là: (1) biết rõ đúng và sai, (2) biết rõ nghiệp quả mọi hành vi, (3) biết nguyện vọng của chúng sinh, (4) biết tất cả các thành tố (các đại), (5) biết các khả năng khác nhau của chúng sinh, (6) biết tất cả các đạo pháp, (7) biết cách thức khác nhau để xác lập định lực từ thiền, (8) biết tiền kiếp của mình và người khác, (9) biết sự chuyển hóa chết và tái sinh tương lai và (10) biết các cấu nhiễm sẽ cạn kiệt hay biết lộ trình và kết quả. *Ten Strength*. Rigpa Shedra. Truy cập 05/20/2012.
<http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Ten_strengths>

Chúng sinh, con người, và thậm chí sự sống không được tìm thấy.
Các pháp này tựa như bọt nước, như thân chuối,
Như ảo ảnh, ánh chớp cơn giông,
Như bóng trăng trên nước, như ảo giác sa mạc.

Chẳng ai chết trong thế gian này
Và qua đi hoặc di chuyển nhập về nơi khác.
Tuy nhiên, các hành vi đã thực hiện sẽ không bao giờ mất,
Và các quả của nghiệp thiện và bất thiện vẫn chín muồi trong thế gian. [746]

Không thường hằng cũng chẳng rơi vào đoạn diệt,
Các hành vi không tích lũy và cũng chẳng kéo dài.
Tuy nhiên, ngươi không thể tạo nghiệp mà không gặp nghiệp quả của chúng.
Ngươi cũng không trải nghiệm các nghiệp quả của những hành vi từ kẻ khác.

Vì vậy, mặc dù lý lẽ không tìm thấy cá nhân vốn trải qua lúc sinh thành và chết đi, nhưng các hậu quả thiện và bất thiện có xảy ra trong các pháp vốn tựa như ảo ảnh. Vậy, các ngươi nên chắc chắn về những gì kinh điển dạy, rằng những người đã thực hiện các hành vi sẽ không trượt ra khỏi tiếp xúc hay trải nghiệm những hậu quả của các hành vi đó và sẽ không gặp phải những hậu quả của các hành vi họ không làm, những hậu quả đó được cảm xúc hoặc trải nghiệm bởi những người nào khác đã làm các hành vi đó.
Hãy tìm kiếm điều chắc chắn này theo cách thức sau đây: Như đã giải thích từ trước, hãy tạo dựng một khái niệm rõ ràng về đối tượng mà lý lẽ đó sẽ bác bỏ. Quán chiếu một cách cẩn thận, các ngươi phải nhận diện được người tồn tại một cách tự tính {nhân ngã} như là nó được quy gán do sự thiếu hiểu biết {vô minh} trong dòng tâm thức của các ngươi. Sau đó, tập trung vào cách thức làm thế nào, mà nếu có được sự tồn tại nhân ngã, thì cá

nhân đó chỉ có thể là một hoặc khác với các uẩn của nó, và cách thức làm thế nào lập luận mâu thuẫn với cả hai lập thuyết đó. Hãy phát triển tính chắc chắn trong việc phê phán này. Cuối cùng, củng cố sự chắc chắn của các ngươi rằng cá nhân thậm chí không tồn tại một chút nào về tự tính. Trong thời kỳ thiền về tính Không, hãy thực hành điều này thường xuyên.
Sau đó, hãy giữ trong tâm trí {mình} rằng người thường tục là sự hiển hiện không thể chối cãi. Hãy chuyển hướng tâm trí của các ngươi đến duyên khởi, trong đó cá nhân ấy được thừa nhận như là người tích lũy nghiệp và là người trải nghiệm các hậu quả, và trở nên chắc chắn về việc bằng cách nào duyên khởi là khả thi mà không cần sự tồn tại tự tính. Khi chúng có vẻ mâu thuẫn, hãy suy nghĩ về cách thức mà chúng không mâu thuẫn, hãy lấy một ví dụ như là một ảnh phản chiếu. [747] Một ảnh phản chiếu của khuôn mặt là một liên kết không thể phủ nhận giữa (1) trạng thái trống rỗng của nhãn, nhĩ, và v.v… vốn trình hiện trong {ảnh} đó và (2) trạng thái được sinh khởi trong sự phụ thuộc vào một tấm gương và một khuôn mặt, trong khi việc tan rã {xảy ra} khi một số duyên nào đó của các điều này đã mất đi. Tương tự như vậy, cá nhân thiếu thậm chí chỉ là một hạt tử của bản chất nội tại, nhưng lại là kẻ tích lũy nghiệp và là người trải nghiệm các hậu quả, và được sinh khởi trong sự phụ thuộc vào nghiệp và các phiền não trước đó. Đó không phải là một mâu thuẫn. Hãy tu tập tư tưởng này và hiểu rằng nó là như thế trong tất cả các trường hợp như vậy.

Nghi ngại: Có phải chắc chắn rằng các ảnh phản chiếu đó và v.v… là sự trống rỗng {tánh Không} của những gì dường như cấu thành tri kiến rằng chúng thiếu vắng tự tính? Nếu vậy, thì các cảm nhận của chúng sinh bình thường sẽ cấu thành tri kiến về tánh Không; vì vậy, họ sẽ là các thánh giả. Nếu không, thì làm sao các ảnh phản chiếu có thể có chức năng như là những ví dụ của việc thiếu vắng tự tính trong những cá nhân đó và v.v…? Nếu Ngài phải vận dụng một lý lẽ để chứng minh sự thiếu vắng của tự tính ngay cả để hiểu các ví dụ, thì sẽ phải có một sự hồi

quy vô tận khi Ngài xem xét các vấn đề đó như là những gì có thể được tiếp nhận như là những ví dụ của các ví dụ đó.

Trả lời bởi một học giả trước đây: Mặc dù chúng sinh bình thường có tri kiến nhận thức rằng các phản chiếu và v.v… thiếu sự tồn tại tự tính, nhưng họ không phải là các thánh giả vì họ chỉ biết được sự trống rỗng của một chủ thể hạn chế. Để trở thành một thánh giả, người ta phải có tri kiến nhận thức rằng mọi hiện tượng thiếu vắng sự tồn tại tự tính.

Lập thuyết của chúng tôi: Trả lời đó là không đúng bởi vì *Tứ Bách Kệ Tụng* của Thánh Thiên nói rằng một người hiểu biết tánh Không – tức là hiểu biết việc thiếu vắng tự tính – của một sự việc thì có thể biết được tính Không của mọi hiện tượng:[1]

> Ai thấy được một điều
> Là thấy tất cả pháp.
> Tính Không của một vật
> Là tính Không của vạn pháp.

Do đó, người nào biết rằng một ảnh phản chiếu là sự trống rỗng về thực trạng của một khuôn mặt sẽ không nắm bắt nó {ảnh phản chiếu} như một khuôn mặt thật sự, nhưng lại nắm bắt nó như là một ảnh phản chiếu tồn tại thật sự. Có mâu thuẫn gì trong đó?
Khi còn trẻ, các em chưa biết nói nhìn thấy các ảnh phản chiếu của gương mặt chúng, các em chơi với chúng và v.v…; do đó, các em nắm bắt chúng như là các khuôn mặt thực sự. [748] Trưởng thành hơn, người biết nói chắc chắn được rằng, trong một mức độ, các ảnh phản chiếu đó không phải là các khuôn mặt, chúng thiếu vắng về thực trạng các khuôn mặt; nhưng họ lại nắm bắt chính các ảnh phản chiếu đó, vốn có vẻ là các khuôn mặt, như là tồn tại theo tự tính. Sự nắm bắt đó là một quan niệm

[1] BA614 Cś: 8.16, Lang 1986:82-83; D3846: Tsha 9b6.

về sự tồn tại thật sự. Kinh nghiệm trong dòng tâm thức của chúng ta chứng minh rằng điều này là cách mà chúng ta nhìn thấy các ảnh phản chiếu.

Tuy nhiên, các ảnh phản chiếu và v.v… là những ví dụ thích hợp cho việc thiếu vắng sự tồn tại tự tính. Tại sao? Chúng tôi sử dụng những ví dụ đó bởi vì nhận thức xác lập rằng chúng thiếu đi thực thể mà chúng trình hiện như là, và do đó chúng không thật sự là những gì mà chúng trình hiện ra. Khi nhận thức hiệu quả xác lập "sự thiếu vắng về thực trạng mà nó trình hiện ra" này trong sự liên hệ đến các mầm non và v.v..., thì nhận thức đó biết được sự thiếu vắng tồn tại tự tính của các mầm non; theo cách thức này, các mầm non và v.v... khác với các ảnh phản chiếu và v.v...

Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng dạy:[1]

> Cũng như các pháp chẳng hạn các ấm đựng không tồn tại trong thực tại,
> Tuy thế, [chúng] vẫn tồn tại trong khuôn khổ của những gì quen thuộc với thế gian ...

Như là một ví dụ về việc thiếu vắng tự tính, ngài thuyết về "những thứ như các ấm đựng" với những người ủng hộ tự tính. Tuy nhiên, như trong trường hợp ảnh phản chiếu và v.v..., ngài chỉ đến một sự thiếu vắng giới hạn và không phải chỉ đến sự thiếu vắng về tự tính của chúng. Điều này là bởi vì, như đã giải thích trước đây, nhiều chứng minh về việc thiếu vắng của tự tính sử dụng cỗ xe và v.v... như là các ví dụ. Tương tự vậy, trong trường hợp về ảo cảnh của một nhà ảo thuật, các khán giả nắm bắt nó như là một con ngựa hay một con voi thật sự; sự hiểu biết của ảo thuật gia rằng con ngựa hay con voi kia là giả chính là một hiểu biết về một sự thiếu vắng hạn chế.

Trong mơ, các ngươi thấy một khung cảnh và các nhân vật của khung cảnh đó. Khi thức dậy, các ngươi hiểu rằng chúng sai lạc

---

[1] BA615 MAV: 6.113ab, La Vallee Poussin 1970b-. 223; D3861: Ha 209a6.

ở chỗ chúng trống rỗng về những gì chúng trình hiện thành. Ngay cả trong khi ngủ các ngươi có thể nắm bắt chúng theo cách đó. Trong cả hai trường hợp, các ngươi hiểu được rằng những gì dường như là các nhân vật nam và nữ trong một giấc mơ không là những thực trạng của những người nam và nữ đó ngoài thực tế. Tuy nhiên, điều này không cấu thành một tri kiến rằng giấc mơ thiếu vắng về tự tính. Điều đó có thể so sánh được với việc chắc chắn không có khuôn mặt trong một điều gì như là một ảnh phản chiếu.

Như trích dẫn trước đây, *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng cho biết, "Các pháp được quy gán là các ảo ảnh sa mạc, các trò huyễn của nhà ảo thuật, và v.v... không tồn tại ngay cả đối với thế gian".[1] [749] Điều này có nghĩa là nhận thức hiệu quả ước lệ thông thường không tin tưởng vào các thức vốn nắm bắt những thứ như nước, những con ngựa, voi, nam, nữ và v.v... là hiện hữu trong các ảo ảnh sa mạc, trò ảo thuật, và giấc mơ. Do đó, sự hiểu biết rằng các đối tượng được hàm chứa bởi các thức đó không tồn tại thì không phải là quan điểm vốn thấy biết được sự thiếu vắng về tự tính.

Vì vậy, các ngươi nên quán chiếu ý nghĩa của ảo tưởng được giải thích bên trên, bằng cách tụng các bài kệ trong tạng kinh thâm diệu. Hãy tiếp lấy mệnh đề sau đây từ *Định Vương Kinh*:[2]

> Tựa như một ảo ảnh sa mạc, một thành phố hão huyền, hay một huyễn tưởng, hãy thiền liên kết đến các biểu tướng là thiếu vắng nền tảng. Hãy thấy biết tất cả các pháp theo cách này.
>
> Ánh trăng chiếu sáng qua bầu trời đêm trong vắt và ảnh của trăng hiện rõ trên mặt hồ, song le trăng vẫn không chuyển vào trong nước. Hãy hiểu rõ đặc tính của các pháp đều như thế.

---

[1] BA616 MAV: 6.26cd; đã trích tại LRCM: 627.

[2] BA617 SR: 9.11-17 and 9.19-22, D127: Da 26a6-b4.

Người trong núi rừng trùng điệp nghe thấy những âm ba vang vọng từ bài ca, lời nói, giọng cười, và ngay cả tiếng khóc, nhưng điều gì tưởng chừng như ở đó thì lại không ở đó. Hãy thấy biết tất cả các pháp theo cách này.

Dẫu cho các tiếng vang vọng kia phát khởi từ bài ca, điệu nhạc, và ngay cả tiếng khóc, thì các âm điệu của những bài ca đó v.v... đó sẽ không bao giờ có ở trong âm thanh của tiếng vọng. Hãy thấy biết tất cả các pháp theo cách này.

Ai có được các điều mong ước trong mộng khi tỉnh giấc và không còn thấy chúng, họ hẳn là khờ dại nếu vẫn thèm khát và bám víu vào chúng. Hãy thấy biết tất cả các pháp theo cách này.

Những ảo thuật gia biến hóa các cảnh sắc nào ngựa, nào voi, nào các cỗ xe, những gì trình hiện kia hẳn đều không tồn tại. Hãy thấy biết tất cả các pháp theo cách này.

Một bà mẹ trẻ thấy cảnh sinh và tử của con mình trong một giấc mơ, bà vui sướng khi sanh nở nhưng lại không mong lúc con lìa đời. Hãy thấy biết tất cả các pháp theo cách này. [750]

Các ảnh phản chiếu của trăng trình hiện vào đêm quang đãng, trên mặt nước trong; chúng thật là rỗng tuếch và ảo huyền, không thể nắm bắt. Hãy thấy biết tất cả các pháp theo cách này.

Một người bị dày vò bởi cơn khát, bộ hành giữa trưa hè, nhìn thấy ảo ảnh là các vũng nước. Hãy thấy biết tất cả các pháp theo cách này.

Dẫu nước không hề có trong ảo cảnh sa mạc, trạng thái bị đánh lừa muốn uống nước từ trong ảo cảnh đó. Đó là giả và không thể uống. Hãy thấy biết tất cả các pháp theo cách này.

Một ai đó có thể lột đi thân mọng đầy nước của một cây chuối để tìm kiếm lõi cây, nhưng cả trong lẫn ngoài đều không có một lõi cây nào cả. Hãy thấy biết tất cả các pháp theo cách này.

(2')) Ví dụ minh họa cách cá nhân được xác lập dưới những tên gọi khác nhau

Khi một cỗ xe được quy gán trong sự phụ thuộc vào những thứ như bánh xe, các bộ phận đó là vật được chiếm hữu và cỗ xe là sở hữu chủ. Tương tự, khi tự ngã được quy gán trong sự phụ thuộc vào năm uẩn, sáu đại, và sáu căn, thì chúng là những đối tượng bị chiếm hữu {sở hữu} và tự ngã là sở hữu chủ. Cũng thế, giống như một cỗ xe và các bộ phận của nó được thừa nhận là tác nhân và các đối tượng, tự ngã là các tác nhân vì nó tóm giữ các uẩn và v.v...; các uẩn và v.v... là các đối tượng, vì chúng là những gì nó {tự ngã} tiếp nhận. *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng nói:[1]

> Tương tự, trong khuôn khổ những gì quen thuộc của thế gian,
> Tự ngã được cho là sở hữu chủ
> Trong sự phụ thuộc vào các uẩn, các đại, và sáu căn.
> Vật bị chiếm hữu là các đối tượng và tự ngã này là tác nhân.

Ngoài ra, như trong trường hợp cỗ xe, khi các ngươi phân tích thực tại thì một tự ngã không được tìm thấy qua bất kỳ cách nào trong bảy cách. Vì vậy, trong khi nó thiếu vắng hoàn toàn không chút dấu vết của sự tồn tại tự tính, mà không có phân tích thì nó tồn tại một cách thường tục. [751]

(2)) Giáo pháp về các ngã sở cũng qua đó được xác lập như việc thiếu vắng tự tính

Khi lý luận truy cứu để xem liệu tự ngã có tồn tại một cách tự tính hay không, thì lý luận không tìm thấy nó trong bất kỳ cách nào của bảy cách. Vì vậy, khi lý luận đó đã phủ nhận sự tồn tại tự tính của tự ngã, thì làm sao lý lẽ có thể tìm thấy "mắt thuộc về tự ngã", v.v...? Theo đó, những gì tự ngã sở hữu cũng thiếu vắng

[1]BA618 MAV: 6.162, La Vallee Poussin 1970b: 281; D3861: Ha 212a5.

tự tính. Khi các thiền giả không thấy bất kỳ sự tồn tại tự tính nào trong tự ngã hoặc trong những gì tự ngã sở hữu, thì họ được giải thoát khỏi luân hồi. Ta sẽ giải thích điều này dưới đây[1]. *Căn Bản Trung Quán Luận* của ngài Long Thọ nói: [2]

> Nếu tự ngã không tồn tại,
> Làm thế nào có thể có một điều gì đó thuộc về ngã sở?

Và *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng cho biết:[3]

> Vì các đối tượng không tồn tại nếu thiếu các tác nhân,
> Những gì tự ngã sở hữu không tồn tại nếu thiếu tự ngã.
> Do đó, các thiền giả được giải thoát qua việc thấy được rằng tự ngã và những gì nó sở hữu đều là trống rỗng.

Nhờ sức mạnh của việc hiểu biết rằng tự ngã thiếu vắng tự tính, các ngươi hiểu được rằng những ngã sở cũng thiếu tự tính. Các ngươi nên có khả năng hiểu được điều này, và cách thức để loại bỏ các quan ngại về điểm này, dựa trên những gì ta đã giảng ở trên.

---

[1]BA619 LRCM: 763-768.
[2]BA620 MMK: 18.2ab, de Jong 1977: 24; D3824: Tsa 10b6.
[3]BA621 MAV: 6.165, La Vallee Poussin 1970b: 287; D3861: Ha 212a7.

Chương 24: Các Đối Tượng Thiếu Vắng Tự Tính {Pháp Vô Ngã}

(3)) Làm thế nào để áp dụng những dòng lý luận trên vào các hiện tượng khác

(b)) Làm thế nào để xác định rằng các pháp cũng không có ngã

[(1)) Bác bỏ sinh khởi từ tự nó]

[(2)) Bác bỏ sinh khởi từ sự vật khác]

[(3)) Bác bỏ sinh khởi từ cả hai tự nó và từ sự vật khác]

[(4)) Bác bỏ sinh khởi không nguyên nhân]

[(5)) Làm thế nào để suy luận rằng sự sinh khởi tự tính không tồn tại]

(c)) Làm thế nào để loại bỏ những che chướng bằng cách trở nên quen thuộc với những quan điểm đó.

———ॐ———

3)) Làm thế nào để áp dụng những lối lý luận trên vào các hiện tượng khác

Các luận điểm trên cũng áp dụng cho các pháp khác. Cũng như các phân tích về tự ngã và các uẩn theo sau dạng thức của phân tích về cỗ xe, các ngươi phải nhận thấy rằng điều này cũng xảy ra với những thứ như ấm đựng và vải. Khi lý luận tìm kiếm bản chất cố hữu trong bảy cách qua việc phân tích xem ấm đựng và v.v... là một hay là khác nhau với các sắc tướng, v.v... của chúng, thì chúng không được tìm thấy qua bất kỳ cách nào trong bảy cách trong khuôn khổ của cả Chân Đế lẫn Tục Đế. Thay vào đó, chúng được thừa nhận từ quan điểm của một thức thường tục không phân tích. [752] Điều này là bởi vì Đức Phật áp dụng các lập thuyết không dùng đến lý lẽ để bác bỏ những gì thế gian biết, như được thể hiện bằng tuyên thuyết của ngài trong *Tam*

Giới Giải Chương Kinh (*Tri-saṃvara-nirdeśa-parivarta-mahāyānā-sūtra*):[1]

Thế gian tranh luận với ta,
Ta không tranh luận với thế gian.
Bất kể điều gì được cho là tồn tại hay không tồn tại trong thế gian,
Ta cũng bảo lưu {y} như thế.

Theo đó, *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng cho biết:[2]

Bất cứ điều gì – ấm đựng, vải vóc, lều chõng, quân đội, rừng cây, tràng hạt, cây cỏ,
Nhà cửa, tiểu xa {cỗ xe nhỏ}, nhà trọ, hay pháp bất kỳ như thế–
Các ngươi nên biết các ước lệ được sử dụng bởi những chúng sinh tục giới này.
Tại sao? Vì bậc Thánh Sư không tranh luận với thế gian.

Bộ phận, phẩm chất, sự bám chấp, đặc tính định danh, nhiên liệu, v.v...
Cũng như, toàn thể, định phẩm, [cá nhân] bám chấp, sự định danh, sự cháy, v.v... –
Những đối tượng này không tồn tại trong bảy cách qua phân tích như được áp dụng lên cỗ xe.
Mặt khác, chúng có tồn tại trong khuôn khổ của những gì quen thuộc với thế gian.

Bất kể các pháp có thể là gì, thì các ước lệ được sử dụng bởi những chúng sinh phàm giới này nên được biết đến như là tồn

---

[1]BA622 *Tri-saṃvara-nirdeśa-parivarta-mahāyānā-sūtra* {*Tam Giới Giải Chương Đại Thừa Kinh*} Phẩm đầu của *Bảo Hằng Kinh* {*Ratna-kūṭa*}.

[2]BA623 MAV: 6.166-167, La Vallee Poussin 1970b: 288-89; D3861: Ha 212a7-b2.

tại mà không có sự phân tích. Các ước lệ này là gì? Chúng là các bộ phận và các toàn thể, v.v... Hãy lấy cái ấm làm ví dụ: ấm là toàn thể, đã đủ đặc tính, và đã định danh; các chi tiết của ấm và v.v... là những bộ phận; màu xanh và v.v... là những đặc tính; và hình dạng bầu bỉnh, tính chứa nước, cổ dài, v.v... là những đặc tính xác định. Các ví dụ khác, chẳng hạn như vải, được tiến hành trong cùng một cách.

Trong đoạn đó, "bám chấp" định nghĩa là sự bám víu và chấp thủ mãnh liệt; "[người] bám chấp" là cơ sở của sự bám chấp đó, bởi vì tác phẩm *Nhập Trung Luận Chú Giải* của Thắng Hỷ viết rằng: "[người] bám chấp" là một người có sự bám chấp. "Lửa" là tác nhân của việc đốt cháy, và "nhiên liệu" là đối tượng bị cháy.

Các toàn thể được quy gán trong sự phụ thuộc vào các bộ phận và các bộ phận được quy gán trong sự phụ thuộc vào các toàn thể, và tương tự thế cho mỗi thành phần trong các cặp [phạm trù] kia như đặc tính/định phẩm, v.v... cho đến và bao gồm cả nhiên liệu và lửa. Nhiên liệu được quy gán trong sự phụ thuộc vào lửa, và lửa được quy gán dựa vào nhiên liệu. *Căn Bản Trung Quán Luận* của ngài Long Thọ khẳng định:[1]

> Các tác nhân khởi sinh trong sự phụ thuộc vào các đối tượng,
> Và các đối tượng khởi sinh trong sự phụ thuộc vào chính các tác nhân này.
> Ngoài điều này ra, chúng ta thấy không có cách nào
> Để cho các tác nhân và các đối tượng tồn tại. [753]

Và:

> Tất cả những pháp khác nên được hiểu
> Bằng cách của những gì ta đã giải thích về các tác nhân và các đối tượng.

---

[1]BA624 MMK: 8.12, 8.13cd, de Jong 1977:12; D3824: Tsa 6a6.

Vì vậy, pháp được sinh khởi và pháp sinh khởi, lộ trình và người du hành, vật được xem và người xem, nhận thức hiệu quả và đối tượng của sự nắm bắt, v.v... mọi pháp, nên được hiểu không phải là tồn tại một cách nền tảng mà chỉ như là tồn tại trong sự phụ thuộc lẫn nhau.
Theo đó, hãy tìm hiểu cách thức để tiếp nhận hai chân lý {Nhị Đế} sao cho một sự vật – chẳng hạn như tự ngã – là thiếu vắng về tự tính qua phép phân tích như thế, nhưng vẫn có thể tác động và bị tác động trong sự thiếu vắng về tự tính. Nếu các ngươi làm được điều này, thì bằng cách mở rộng hiểu biết đó cho tất cả các hiện tượng, các ngươi có thể dễ dàng thấy biết được sự thiếu vắng tự tính của chúng. Vì vậy, hãy nắm thật chắc ví dụ về cỗ xe và ý nghĩa của nó như ta đã giải thích bên trên.[1] Như *Định Vương Kinh* cho biết:[2]

Như nhận thức của các ngươi về tự ngã,
Hãy mở rộng loại hiểu biết đó lên mọi pháp.
Bản chất của mọi pháp là tinh khiết, tựa không gian.
Các ngươi có thể biết tất cả chúng bằng cách biết một pháp;
Các ngươi có thể thấy tất cả chúng bằng cách thấy một pháp.
Bất kể bao nhiêu sự vật các người đều có thể giải thích
Hãy đừng kiêu mạn về điều đó.

(b)) Làm thế nào để xác định rằng không có tự ngã trong các pháp.

Các cơ sở mà với chúng cá nhân được quy gán bao gồm năm uẩn, sáu đại – như thành tố đất – và sáu căn – gồm mắt và v.v... Đây là những đối tượng. Sự thiếu vắng về tồn tại nền tảng hay tự tính của chúng là sự vắng mặt của một tự ngã khách quan. Có nhiều cách để xác định rằng các đối tượng thiếu vắng một tự ngã khách quan. Tuy nhiên, *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng xác

[1]BA625 LRCM: 719-751.
[2]BA626 SR, D127: Da 44a2-3.

định rằng các pháp thiếu vắng tự tính qua việc bác bỏ bốn loại sinh khởi. Vì *Nhập Trung Luận Thích* cho rằng sự xác định này là một xác định về sự vắng mặt của một tự ngã khách quan, nên giờ ta sẽ đưa ra một lời giải thích lược yếu về phản bác đó của bốn loại sinh khởi. *Căn Bản Trung Quán Luận* của ngài Long Thọ cho biết:[1]

> Không có ý nghĩa trong đó bất cứ thứ gì
> Đã từng được sinh khởi
> Hoặc bởi chính nó, bởi điều chi khác,
> Bởi cả hai, hoặc không có một nguyên nhân. [754]

Điều này có nghĩa là, trong vế: "Không bao giờ có một pháp bên trong hay bên ngoài bằng bất kỳ cách nào được sinh khởi từ chính nó". Ba vế còn lại có thể được kiến lập theo cùng một cách.

Các luận điểm quy mậu sẽ bác bỏ luận điệu rằng một pháp nào đó có thể được sinh khởi từ chính nó. Vì thế, các luận thuyết {quy mậu} này không cung cấp các ví dụ hoặc các lý lẽ để chứng minh, nhưng đưa ra một phê phán của các lập thuyết trái ngược.

Ở đây, nếu một sự vật nào đó được sinh khởi một cách tự tính, thì sự sinh khởi đó bị giới hạn trong hai khả năng: hoặc là nó phụ thuộc vào một nguyên nhân hoặc là nó không phụ thuộc vào một nguyên nhân nào. Do đó, nếu nó phụ thuộc vào một nguyên nhân, thì nguyên nhân và hậu quả này lại bị giới hạn trong hai khả năng: hoặc chúng *là một* một cách tự tính hoặc chúng *là khác nhau* một cách tự tính. Sự sinh khởi, trong đó nhân và quả là một một cách tự tính được gọi là sự sinh khởi từ tự ngã; sinh khởi, trong đó nhân và quả là khác nhau một cách tự tính được gọi là sinh khởi từ một vật khác. Sự sinh khởi phụ thuộc vào một nguyên nhân thì chắc chắn *hoặc* là sự sinh khởi từ tự ngã *hoặc* là sinh khởi từ một vật khác – vốn có thể được xem xét

[1] BA627 MMK: 1.1, trích dẫn ở LRCM: 672.

một cách riêng lẻ – hay trường hợp khác là sự sinh khởi kết hợp cả từ tự ngã lẫn từ vật khác. Một cách riêng lẻ, có hai trường hợp – sự sinh khởi từ tự ngã và sự sinh khởi từ vật khác. Do đó, đây là cách chúng tôi loại trừ các khả năng khác trong khi chỉ bác bỏ bốn loại có thể có của sinh khởi.

[(l)) Bác bỏ sinh khởi từ tự ngã][1]

Nếu một chồi non được sinh khởi từ tự nó, thì sự sinh khởi của nó sẽ là vô nghĩa bởi vì sinh khởi có nghĩa là điều {vừa} được sinh ra đã hình thành {từ trước đó}. Nếu nó được sinh ra từ chính nó, thì một chồi non đã hình thành {từ trước đó} – như trường hợp của một chồi non được biểu hiện rõ ràng. Sự sinh khởi cũng sẽ là vô tận bởi vì nếu một hạt giống đã được phát sinh {từ trước đó}, lại phát khởi thêm nữa, thì chính cùng hạt giống đó sẽ phải phát khởi nhiều lần. Trong trường hợp đó, có sự sai lầm vì chính hạt giống tự nó đang phát khởi một cách liên tục, sẽ không bao giờ có một cơ hội cho sự sinh khởi của các chồi non và v.v... *Căn Bản Trung Quán Luận* của ngài Long Thọ cho biết:[2]

> Nếu nhân quả là cùng một {vật},
> Thì, vật được sinh khởi và vật sinh khởi sẽ là cùng một {vật}.

Ngoài ra, *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng cho biết:[3]

> Không có sự tiến triển trong phát sinh từ chính nó;
> Không có lý do gì để một pháp vốn đã được sinh khởi lại sinh khởi một lần nữa.

---

[1] BA628 Việc đánh số đề mục này và các đề mục tiếp sau trong phần này đã được người hiệu đính {Bản Anh ngữ} thêm vào và nó không có trong chánh văn.

[2] BA629 MMK: 20.20ab, de Jong 1977: 28; D3824: Tsa 12a4.

[3] BA630 MAV: 6.8cd-6.9ab, 6.12cd, La Vallee Poussin 1970b: 82-83; D3861: Ha 204a6-7.

Nếu ngươi giả thiết một pháp đã sinh khởi lại được sinh khởi nữa,
Thì việc sinh khởi của các chồi non và v.v... sẽ không được tìm thấy trong thế gian này. [755]

Và:

Do đó, sự quy gán rằng các pháp khởi lên từ tự chúng
Là không hợp lý cả trong khuôn khổ thực tại lẫn trong khuôn khổ thế gian.

[(2)) Bác bỏ sự sinh khởi từ một vật khác]
Phản biện: Đức Phật dạy rằng các hậu quả được sinh khởi từ bốn điều kiện {duyên} vốn là sự vật khác.[1] Do đó, các pháp được sinh khởi từ một vật khác.

Đáp: Nếu các hậu quả đã được sinh khởi từ các nguyên nhân khác {với chúng} một cách tự tính, thì bóng tối dày đặc có thể phát sinh thậm chí từ một ngọn lửa, vì cả hai là khác nhau {về tự tính}.
Hơn nữa, tất cả các pháp – bất kể chúng có phải hoặc không phải là các quả – sẽ được sinh khởi từ tất cả các pháp – bất kể chúng có là hoặc không là các nhân – bởi vì chúng {đóng vai trò} như nhau trong sự khác biệt của chúng. Điều này có nghĩa là nếu các ngươi khẳng định rằng hạt giống và chồi non tồn tại một cách một cách nền tảng hay tự tính, thì thật rõ ràng là phương thức một chồi lúa non khác nhau một cách tự tính hay nền tảng với các sự vật vốn không thể sinh khởi ra nó, chẳng hạn như lửa, sẽ hoàn toàn có cùng một phương thức mà một chồi lúa non khác nhau một cách tự tính với nguyên nhân của

[1]BA631 Bốn duyên là (1) điều kiện nhân quả, (2) điều kiện đối tượng được quan sát, (3) điều kiện liền ngay trước đó, (4) điều kiện chủ yếu. "sự vật khác" nghĩa là chúng là khác hơn kết quả chúng gây ra.

nó, tức một hạt lúa. Đó là, khi một chồi non trình hiện khác nhau một cách tự tính với một sự vật nào đó, vốn không thể sinh khởi ra nó, thì một chồi non dường như khác trong ý nghĩa là tự tồn và độc lập, và chồi non đó sẽ dường như khác nhau theo cùng một cách thức khi nó trình hiện khác với hạt giống của chính nó. Nếu cách thức mà chúng dường như khác nhau là ở chỗ chúng trình hiện khác nhau một cách tự tính hay nền tảng, thì thật hoàn toàn không thể tạo ra sự phân biệt rằng chồi lúa non không được sinh khởi từ lửa và v.v..., mà được sinh khởi từ một hạt lúa.

Phản biện: Chúng tôi phân biệt pháp vốn sinh khởi một chồi non với pháp vốn không {sinh khởi ra nó}. Chúng tôi tạo sự khác biệt này trong khuôn khổ về việc liệu một vật nào đó khác với chồi non hay không trong ý nghĩa về việc khác nhau một cách tự tính.

Đáp: Điều này đã thể hiện một mâu thuẫn. [756] *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng khẳng định điều này một cách rõ ràng:[1]

> Cũng như một hạt lúa sinh khởi là khác với mầm lúa non vốn là hậu quả của nó, do đó, những thứ như lửa, than, và hạt lúa mạch – vốn không sinh khởi ra nó – thì cũng khác nhau so với mầm non đó. Tuy nhiên, tương tự như một mầm lúa phát sinh từ một hạt lúa giống vốn là vật khác {về tự tính với nó}, mầm lúa đó cũng sẽ phát sinh từ lửa, than đá, hạt lúa mạch, v.v... {cũng khác về tự tính với nó}. Và cũng giống như từ một hạt lúa giống ở đó phát sinh một mầm lúa non vốn là vật khác, cho nên những thứ như ấm đựng và vải cũng sẽ phát sinh từ một hạt lúa giống. Tuy nhiên, các ngươi không bao giờ thấy điều này. Do đó, điều này không đúng.

[1] BA632 MAVbh ở MAV: 6.14, La Vallee Poussin 1970b: 89; P5263:121.3.8-121.4.3.

Vì thế, sự khẳng định [bởi người Tây Tạng trước đây] rằng các dẫn xuất về luận lý đã được chứng minh qua rất nhiều các trường hợp riêng biệt [nghĩa là qua quy nạp] không phải là những điều Nguyệt Xứng quan niệm. Ta đã giải thích các luận điểm mâu thuẫn với luận điệu kể trên, trong phần về sự phản bác của lập thuyết vốn không được xác lập rằng, trong một nhà bếp, sự hiện diện đơn thuần của khói đưa đến sự hiện diện đơn thuần của lửa.[1]

Căn Bản Trung Quán Luận của ngài Long Thọ cho biết:[2]

> Nếu nhân và quả là khác nhau,
> Thì, các nguyên nhân và không phải nguyên nhân sẽ là giống nhau.

Ngoài ra, *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng cho biết:[3]

> Nếu các pháp khởi lên trong sự phụ thuộc vào điều gì đó khác,
> Thì, bóng tối dày đặc sẽ phát sinh thậm chí từ ngọn lửa.
> Tất cả mọi thứ sẽ phát sinh từ tất cả mọi thứ.
> Tại sao?
> Bởi vì, với trạng thái là vật khác, tất cả các vật vốn không sinh ra một vật nào đó {cũng} sẽ giống như các vật vốn là vật sản sinh của nó.

Các ngươi không thể trả lời cho các luận điểm quy mậu như thế bằng việc phân biệt điều gì sinh ra một sự vật với điều gì không {sinh ra sự vật đó} trong điều kiện như là liệu rằng một sự vật nào đó có được bao gồm trong cùng một dòng tương tục với hậu quả hay không. Vì, như được giải thích ở trên, nếu các sự vật là vật khác trong ý tưởng chúng khác nhau một cách tự tính, thì

---

[1] BA633 LRCM: 673,679-680; Hopkins 1983:145-47.
[2] BA634 MMK: 20.20cd, de Jong 1977:28; D3824: Tsa 12a4-5.
[3] BA635 MAV: 6.14, La Vallee Poussin 1970b: *89;* D3861: Ha 204b4-5.

việc bao hàm chúng vào trong cùng một dòng tương tục không thể được xác lập.[1] Ngoài ra, thật là không đầy đủ để trả lời rằng chúng ta có thể tìm thấy một quy tắc xác định như là với điều gì thì sinh khởi ra một hậu quả chắc chắn và điều gì thì lại không. Đây là vì điều chúng ta hiện đang phân tích là liệu rằng một quy tắc như thế có thể đứng vững hay không nếu sự khác nhau giữa một nhân và quả của nó là nền tảng đối với các đối tượng {là} tự chính chúng, thay vì được thừa nhận bởi tâm thức.

[(3)) Bác bỏ sinh khởi từ cả tự ngã và từ vật khác]

Những người ủng hộ sự sinh khởi từ cả tự ngã lẫn từ một vật khác cho rằng sự sinh khởi một ấm đất từ đất sét là sự sinh khởi từ tự ngã và sự sinh khởi một ấm đất bởi một thợ gốm, v.v... là sinh khởi từ sự vật khác. [757] Ngay cả trong số các Phật tử có những người biện hộ cho sự sinh khởi của cả hai như sau: Vì Đề-bà-đạt-đa sinh ra trong những kiếp khác chỉ bằng cách của một nền tảng sống, nên Đề-bà-đạt-đa và nền tảng sống của ông ta là một. Do đó, ông ta được sinh khởi từ tự ngã. Đồng thời, việc Đề-bà-đạt-đa được sinh khởi từ các cha mẹ và từ nghiệp thiện và bất thiện của mình tạo nên sự sinh khởi từ sự vật khác.

Vì không có cả sự sinh khởi từ riêng một mình tự ngã mà cũng không có sự sinh khởi từ sự vật khác riêng rẽ, nên không có sinh khởi từ cả hai với nhau. Cùng các luận điểm được nêu ở trên bác bỏ điều này. Nội trong sự sinh khởi từ cả hai, yếu tố của sự sinh khởi từ tự ngã bị bác bỏ bởi những luận điểm vốn bác bỏ sinh khởi từ tự ngã, và yếu tố sinh khởi từ sự vật khác bị bác bỏ bởi những luận điểm vốn bác bỏ sự sinh khởi từ sự vật khác. *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng cho biết:[2]

> Sinh khởi từ cả hai cũng không hợp lý.
> Tại sao?

[1]BA636 LRCM: 735-736.

[2]BA637 MAV: 6.98, La Vallee Poussin 1970b: 202-05; D3861: Ha 209al-2.

Bởi vì các sai lạc đã được giải thích xảy đến cho nó.
Sinh khởi từ cả hai cùng nhau không tồn tại cả trong khuôn khổ của thế gian lẫn trong khuôn khổ của thực tại,
Bởi vì, một cách riêng lẻ, thì sự sinh khởi từ tự ngã và từ sự vật khác không được xác lập.

[(4)) Bác bỏ sinh khởi không nguyên nhân]

Người ủng hộ Lokāyata về nguồn gốc tự phát tranh luận rằng việc sinh khởi các pháp chỉ là một vấn đề của nguồn gốc tự phát, vì không ai được thấy việc vận hành để làm cho các rễ sen thô cứng hay để làm cho lá sen mềm mại, cũng không ai được thấy việc bắt những con công và v.v... để đặt các hình dáng và màu sắc lên chúng.[1]

Điều này là không chính xác. Vì nếu sự sinh khởi không có nguyên nhân, thì sự sinh khởi chẳng hạn hiện hữu tại một thời điểm và một nơi sẽ phải hiện hữu tại tất cả các nơi và mọi thời điểm, hay nếu không, sự sinh khởi sẽ phải không bao giờ tồn tại ở bất kỳ nơi nào. Điều này là bởi vì các pháp khởi lên tại một địa điểm và thời gian, và không tại lúc khác chỗ khác, do sự hiện diện hay vắng mặt của các nguyên nhân của chúng – vốn là điều các ngươi không chấp nhận. Những "con mắt" trên lông đuôi của các con công cũng sẽ hiện hữu trên các con quạ và tương tự.

Tóm lược, nếu một sự vật nào đó đã được sinh khởi không có nguyên nhân, thì nó sẽ phải được sinh khởi từ tất cả mọi thứ, hoặc nếu không, nó sẽ không bao giờ được sinh khởi. Chúng sinh trong thế gian, để có được một quả mong muốn, sẽ không phải làm việc để tạo ra những nhân của quả đó, và mọi thứ sẽ là vô nghĩa. *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng nói:[2]

---

[1]BA638 Xem LRCM: 602, chú thích 311. Các nhà Cārvāka {tên khác của Lokāyata theo chủ trương hoài nghi đa dạng triết học} chấp nhận nhân quả trong trường hợp các đối tượng được làm ra một cách nhân tạo như ấm đựng. Tuy nhiên, họ tranh cãi rằng các đối tượng tự nhiên như là các gai nhọn khởi lên một cách tự động.

[2]BA639 MAV: 6.99, La Vallee Poussin 1970b: 206; D3861: Ha 209a2.

> Nếu đúng là các pháp được sinh khởi mà không có nguyên nhân, thì những chúng sinh thế gian này sẽ không đi qua hàng trăm gian khổ để thu thập các hạt giống và v.v... để nuôi lớn cây trồng. [758]

[(5)) Làm thế nào để suy luận rằng sinh khởi nội tại không tồn tại]

Như vậy, bằng cách nhìn thấy các luận điểm mâu thuẫn với bốn loại khả năng sinh khởi, các ngươi xác lập rằng sự sinh khởi từ bốn cực đoan này không tồn tại. Điều này kéo theo sự không tồn tại của sự sinh khởi tự tính, như đã được chứng minh trong phần về việc loại trừ các khả năng khác ngoài bốn khả năng này.[1] Do đó, các ngươi có thể sử dụng các điều [luận điểm] này để trở nên chắc chắn rằng mọi thứ không tồn tại một cách tự tính.

Khi các ngươi tạo ra các luận điểm quy mậu này, sự suy diễn do đó được hình thành; tại thời điểm đó không có mệnh đề của phép lập luận nào trực tiếp chứng minh luận thuyết. *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng chỉ ra một cách chính xác về các luận điểm mâu thuẫn với bốn loại khả dĩ này của sự sinh khởi:[2]

> Bởi vì các pháp không được sinh khởi từ tự ngã, từ sự vật khác, từ cả hai.
> Hoặc không dựa vào các nguyên nhân, nên chúng thiếu vắng sự tồn tại tự tính.

Điều này cho thấy cách thức, mà như một hậu quả của việc các luận điểm quy mậu đã khẳng định, để các ngươi có thể phát triển một suy diễn dựa trên một lý lẽ của phép lập luận. Điều đó không có nghĩa là các ngươi bắt đầu bằng cách tuyên thuyết với

[1] BA640 Cf. LRCM: 754, khi mà sinh khởi tự tính giới hạn trong bốn khả năng.

[2] BA641 MAV: 6.104ab, La Vallee Poussin 1970b: 215; D3861: Ha 209a6.

đối phương rằng loại suy luận này dựa trên những gì phía khác chấp nhận.[1]

Bởi việc bác bỏ sự sinh khởi có tự tính theo cách này, các ngươi trở nên chắc chắn rằng mọi thứ không tồn tại một cách tự tính; sau đó, thật dễ dàng để chắc chắn rằng các pháp vô vi [các hiện tượng thường hằng] cũng thiếu vắng sự tồn tại tự tính. Các ngươi qua đó tìm thấy quan điểm của Trung Đạo - có nghĩa là, sự hiểu biết rằng tất cả các hiện tượng là trống rỗng về tự tính.

Hơn nữa, *Căn Bản Trung Luận* của ngài Long Thọ nói:[2]

> Rằng điều chi khởi sinh phụ thuộc [duyên khởi].
> Thì một cách bản chất là thanh tịnh

Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng nói:[3]

> Bởi vì các pháp sinh khởi phụ thuộc.
> Các quan niệm sai lầm này không thể chịu nổi sự sát hạch.
> Do đó, lập luận về duyên khởi
> Cắt đứt tất cả các dính mắc của các tà kiến.

Theo đó, các ngươi sử dụng duyên khởi như là một lý do để trở nên chắc chắn rằng các mầm non và v.v... là thiếu vắng về tự tính. Khi các ngươi làm điều này, sự xóa bỏ của bất kỳ khả năng

---

[1]BA642 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan:* 700.6-702.2) chú giải rằng những người với các khả năng nhạy bén sẽ phát khởi sự suy diễn dựa trên quy mậu khởi đầu một mình, trong khi phép suy luận sau đó được thêm vào để hướng dẫn những ai có các khả năng yếu kém.

[2]BA643 MMK: 7.16ab, de Jong 1977:9; D3824: Tsa 5a5.

[3]BA644 MAV: 6.115, LaValleePoussin 1970b: 228;D3861:Ha209b7-210al.MAV: 6.114 tái khẳng định sự bác bỏ của bốn loại cực đoan về sinh khởi và liên quan đến duyên khởi: "Vì các pháp không sinh khởi một cách không có nguyên do cũng như là không từ Isvara {Đấng Tối Cao}, không từ tự ngã, từ vật khác, hay từ cả hai, nên chúng sinh khởi một các phụ thuộc".

sơ suất nào là rất rõ ràng trong tâm trí của các ngươi. Do đó, chúng ta sẽ nói một chút về điều này. [759]
Trong trường hợp này, các ngươi sử dụng một luận điểm dựa trên những gì người khác chấp nhận: "Một mầm non không tồn tại tự tính bởi vì việc sinh khởi phụ thuộc vào các nhân và duyên của nó, như một ảnh phản chiếu". Ví dụ, khi ảnh phản chiếu của một gương mặt trình hiện, các trẻ nhỏ không nhìn thấy nó [gương mặt] và {không} nghĩ rằng: "Sự trình hiện của mắt, mũi, v.v... {trong gương} là như thế này từ cái nhìn của một tâm thức chẳng hạn như là của mình {khi đứa trẻ tự soi gương}, nhưng cách mà nó trình hiện thì lại không phải là cách mà nó tồn tại". Đúng hơn là, chúng {các đứa trẻ} xem những gì trình hiện là cách mà các pháp thực sự tồn tại, là cách mà chúng đang là. Tương tự, khi các chúng sinh trải nghiệm hay nhìn thấy một hiện tượng, họ không thấu hiểu được nó như được thiết lập bởi năng lực của tâm tới vật trình hiện. Thay vào đó, họ nắm bắt nó ở vai trò tồn tại giống như nó trình hiện, nghĩa là, như sự tồn tại ở một cách thức khách quan nền tảng. Đây là cách thức mà tự tính được gán đặt thêm. Sự hiện diện của một bản chất như thế trong đối tượng là điều được hàm ý qua bản chất nội tại hay nền tảng, và sự tự tồn. Vì vậy, nếu một bản chất như thế đã có mặt, thì điều này sẽ mâu thuẫn với sự phụ thuộc vào các nhân và duyên khác. Nếu điều này không phải là một mâu thuẫn, thì sẽ không thể nào cho rằng một ấm đựng đã tồn tại thì không cần thiết phải được sinh khởi lần nữa từ các nhân và duyên. Theo đó, *Tứ Bách Kệ Tụng* của Thánh Thiên dạy:[1]

> Điều vốn phát sinh một cách tùy thuộc
> Không tồn tại tự nó;
> Tất cả các pháp này đều thiếu vắng sự tự tồn.
> Vì vậy, chúng không có ngã.

[1]BA645 Cśṭ 14.23, Lang 1986:134-135.

Và *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* của Nguyệt Xứng đánh giá về đoạn kệ đó:[1]

> Điều vốn có nền tảng tự tính, nội tại, tự tồn của riêng nó, hoặc độc lập với các pháp khác là tồn tại tự ngã và do đó không phải là một khởi sinh phụ thuộc. Tất cả các pháp cấu hợp đều là các sinh khởi phụ thuộc. Bất kỳ vật gì là một việc sinh khởi phụ thuộc thì không là tự tồn vì nó được sinh thành trong sự phụ thuộc vào các nhân và duyên. Tất cả các pháp này đều thiếu vắng tự tồn. Vì vậy, không có pháp nào có tự ngã, nghĩa là, tự tính. [760]

"Tự tồn" có nghĩa là một điều gì đó trình hiện một cách tự tính, và khi như vậy (1) nó trình hiện trước các thức cùng loại đó như là không phụ thuộc vào các pháp khác, và (2) nó tồn tại như là nó trình hiện. Tuy nhiên, nếu các ngươi xem sự tự tồn có nghĩa là không phụ thuộc vào các nhân và duyên khác, và bác bỏ loại tự tồn đó, thì sẽ không cần thiết để chứng minh sự thiếu vắng của loại tự tồn như thế cho các trường phái Phật giáo của chúng ta. Tuy nhiên, mặc dù bác bỏ điều đó, nhưng các ngươi sẽ không thể tiếp nhận quan điểm của trung đạo Trung Quán. Do đó, chúng ta xem sự tự tồn có nghĩa là một điều nào đó tồn tại trong phương cách sao cho nó có khả năng một cách nền tảng tự xác lập chính nó một cách khách quan.

Do vậy, vì tính Không {sự trống rỗng} về tự tính nói đến sự thiếu vắng về sự tự tồn vừa được miêu tả hơn là sự không tồn tại của các pháp đang hoạt hóa, nên các ngươi có thể dùng duyên khởi như là một lý lẽ để bác bỏ tự tính. Trích dẫn trước của Nguyệt Xứng trong *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* tiếp tục:[2]

> Do đó, vì trong hệ thống Trung Quán này, duyên khởi nghĩa là thiếu vắng tính tự tồn, nên thiếu vắng sự tự tồn là ý nghĩa

---

[1] BA646 Cṡṭ P5266: 270.3.6-4.1.
[2] BA647 Cṡṭ P5266: 270.4.1-2.

của tính Không; tính *Không không có nghĩa là không có gì tồn tại*.

Hậu quả là, quan điểm rằng các pháp đang hoạt hóa không tồn tại là một phủ nhận sai lầm về sự tồn tại của các pháp sinh khởi phụ thuộc {duyên khởi} tựa như ảo ảnh, kể cả thanh tịnh lẫn phiền não; do vậy, quan điểm đó là không chính xác. Quan điểm cho rằng các pháp tồn tại một cách tự tính cũng không chính xác vì bản chất nội tại như thế không hiện hữu trong bất kỳ sự vật nào. Do đó *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* của Nguyệt Xứng tiếp tục[1]:

> Do đó, theo hệ thống Trung Quán này, quan điểm rằng các pháp đang hoạt hóa đó không tồn tại là không chính xác trong mức độ mà nó phủ nhận một cách sai lạc sự hoạt hóa của duyên khởi và của các nguyên nhân tựa ảo ảnh, kể cả thanh tịnh lẫn phiền não. Bởi vì chúng không tồn tại một cách tự tính, nên quan điểm rằng các pháp tồn tại tự tính cũng không chính xác. Vì vậy, đối với những ai cho rằng các pháp có tự tính, thì duyên khởi không hiện hữu và những sai lạc của các quan điểm thường hằng và hư vô xảy ra từ đó.

Do đó, những người muốn thoát khỏi các quan điểm thường hằng và hư vô nên khẳng định cả việc thiếu vắng tự tính lẫn khẳng định tính duyên khởi tựa ảo ảnh của cả các pháp dù thanh tịnh hay phiền não. [761]

Phản biện: Nếu Ngài sử dụng duyên khởi hoạt hóa để bác bỏ sự tự tồn, và bảo rằng việc thiếu vắng tự tồn nghĩa là đang là một sự sinh khởi phụ thuộc, thì làm thế nào Ngài bác bỏ chúng tôi? Vì chúng tôi [thuộc các trường phái Phật giáo khác] cũng khẳng định duyên khởi. Do đó, không có sự khác nhau nào giữa Ngài và chúng tôi.

---

[1]BA648 Cṣt P5266: 270.4.2-4.

Đáp: Mặc dù các ngươi khẳng định các nhân và quả khởi sinh phụ thuộc, các ngươi lại giống như một đứa trẻ nắm bắt một ảnh phản chiếu của khuôn mặt như là hiện trạng một khuôn mặt thật. Các ngươi thật chất hóa sự sinh khởi phụ thuộc như là tự tính và sau đó gọi đó là bản chất của các pháp. Vì vậy, các ngươi không biết chính xác ý nghĩa của duyên khởi và các ngươi bày tỏ ý nghĩa của nó không chính xác. Vì chúng tôi cho rằng các việc khởi sinh phụ thuộc là thiếu vắng tự tính và tuyên thuyết như thế, đó là sự khác biệt giữa các ngươi và chúng tôi. Theo đó, *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* của Nguyệt Xứng tiếp tục:[1]

> *Nghi ngại:* Nếu việc thiếu vắng tự tồn nghĩa là *một sự khởi sinh phụ thuộc*, thì làm thế nào Ngài bác bỏ chúng tôi? Điều gì khác biệt giữa Ngài và chúng tôi?
>
> *Đáp:* Ta sẽ giải thích điều này. Các ngươi không hiểu làm thế nào để hiểu biết hay biểu lộ ý nghĩa của duyên khởi một cách chính xác. Đó là sự khác biệt. Qua việc thật chất hóa một ảnh phản chiếu như là một sự thật, một đứa trẻ, người chưa biết nói ngăn xóa bản tánh thực, là tính Không; khi đứa trẻ nghĩ về ảnh phản chiếu và bản chất của nó, thì những ý tưởng đó về ảnh phản chiếu là các hiểu biết sai lạc {vô minh}. Tương tự, các ngươi khẳng định duyên khởi, nhưng trong lúc các việc khởi sinh phụ thuộc, như những ảnh phản chiếu, là thiếu vắng bản chất nội tại, thì các ngươi không hiểu bản chất của chúng một cách chính xác. Việc này là bởi vì các ngươi không nắm bắt điều gì thiếu vắng tự tính đúng như là việc thiếu vắng tự tính. [762] Các ngươi thật chất hóa một nền tảng vốn không tồn tại thành một nền tảng vốn tồn tại. Các ngươi cũng không hiểu làm thế nào để thể hiện ý nghĩa của duyên khởi bởi vì các ngươi không nói rằng đó là

[1] BA649 Cśṭ P5266: 270.4.4-7.

sự vắng mặt của tự tính, và bởi vì các ngươi gọi nó là nền tảng của các pháp.

Trong khi chúng tôi và họ là như nhau trong việc khẳng định duyên khởi của các nhân và quả, thì sự khác biệt là chúng tôi hiểu, và họ thì không, rằng làm thế nào để biết và để bày tỏ duyên khởi một cách chính xác trong khuôn khổ về tự tính và sự vắng mặt của nó.

Những người ủng hộ về tự tính gọi một pháp là "thật sự tồn tại" nếu nó có thể được chấp nhận như là một sự vật đang hoạt hóa, và trong số họ có vài người[1] kết luận rằng sự tranh luận về việc các pháp có tồn tại thật sự hay không chỉ là một tranh luận về ngữ nghĩa. Tương tự, họ nói rằng thật chỉ là ngữ nghĩa khi chúng ta tranh luận với các nhà Y Tự Khởi - vì ngay cả những nhà Y Tự Khởi cũng cho rằng các pháp tồn tại bằng đặc tính tự tính của nó – rằng liệu một pháp nào đó vốn hoạt hóa một cách thường tục thì có một bản chất vốn tồn tại bằng tự tính của nó một cách thường tục hay không. Lời dạy này của Nguyệt Xứng rõ ràng bác bỏ các ý kiến này. Ví dụ, thật sẽ là một người lố bịch nếu cho rằng vì các nhà Số Luận {sāṃkhya} bảo rằng pháp vốn được biết đến như là đối tượng của nhĩ thức là thường hằng, nên những Phật tử chỉ đang ngụy biện về ngữ nghĩa khi họ bác bỏ sự vĩnh cửu của âm thanh trong khi chấp nhận một pháp được biết đến như là đối tượng của nhĩ thức.

Khi các chúng sinh khác nhìn thấy một điều gì đó được sinh khởi trong sự phụ thuộc vào các nhân và duyên, họ thấy đó như là tồn tại tự tính hoặc nền tảng, và do đó họ bị trói buộc trong luân hồi; nhưng với các thánh giả, thì sự sinh khởi phụ thuộc vào các nhân và duyên là lý do đủ để bác bỏ tự tính và phát triển sự chắc chắn về việc thiếu vắng tự tính. Bởi vì nó cắt bỏ các nối kết với các quan điểm cực đoan, nên việc sử dụng duyên khởi

[1] BA650 Theo 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (mChan: 710.6) là: "những người Tạng trước đây và người khác".

như là một lý lẽ để chứng minh rằng không có tự tính là một phương pháp tuyệt vời và rất thiện xảo.
Sau khi Thế Tôn thấy sức mạnh của điểm này, ngài dạy [trong *Vô Nhiệt Trì Long Vương Vấn Kinh*]:[1]

> Sự vật nào được sinh khởi từ các duyên thì không được sinh khởi;
> Đó không phải là sinh khởi một cách tự tính.
> Bất kỳ sự vật nào phụ thuộc vào các duyên, Ta xem xét là Không;
> Kẻ nào hiểu được tánh Không là mẫn tiệp. [763]

Hai dòng đầu tiên có nghĩa là sự sinh khởi từ các duyên buộc dẫn đến rằng đó không là sinh khởi tự tính. Dòng thứ ba khẳng định việc sinh khởi phụ thuộc vốn nương dựa vào các duyên, là ý nghĩa của sự thiếu vắng về tự tính. Dòng thứ tư cho thấy lợi ích của việc thấu hiểu tính Không theo cách này. Tương tự như vậy, bộ kinh đó dạy rằng bằng cách hiểu biết duyên khởi, các ngươi đoạn tuyệt với các quan niệm cực đoan:[2]

> Các thiện tri thức sẽ hiểu biết các pháp sinh khởi phụ thuộc,
> Và tránh khỏi các quan điểm cực đoan.

Hơn nữa, nếu các pháp tồn tại một cách tự tính hay nền tảng, thì Đấng Chiến Thắng và các đệ tử của ngài đã phải thấy biết chúng theo cách đó, nhưng họ đã không hề thấy thế. Và vì những gì tồn tại một cách tự tính thì sẽ không hoạt hóa được theo bất kỳ cách thức nào thông qua các duyên, nên nó không thể cắt đứt mạng lưới các diễn tưởng, nghĩa là các danh định của các biểu tướng;

---

[1]BA651 *Anavatapta-nāga-rāja-paripṛcchā-sūtra* {*Vô Nhiệt Trì Long Vương Vấn Kinh* – Nghĩa là Long Vương ở hồ Vô nhiệt hỏi kinh} LRCM: 636, chú thích 379.
[2]BA652 Ibid., P823:139.3.5-6.

do đó, sẽ không có sự giải thoát. Như *Trang Nghiêm Tượng Kinh* (Hasti-kaksya-sutra) cho biết:[1]

> Nếu các pháp tồn tại một cách tự tính,
> Thì, Đấng Chiến Thắng và các đệ tử của ngài sẽ biết điều đó.
> Với các pháp tĩnh lặng, thì không ai sẽ vượt qua khỏi khổ đau.
> Thiện tri thức sẽ không bao giờ được miễn trừ khỏi các diễn tưởng.

Trong các chương thứ ba, thứ tư và thứ năm [của tác phẩm *Căn Bản Trung Quán Luận* của Long Thọ], có các luận điểm bác bỏ tự tính của các căn, các uẩn, và các thành tố {đại}. Trong việc chứng minh rằng các đối tượng thiếu vắng tự ngã, cũng thật là tuyệt vời để sử dụng các luận điểm đó. Tuy nhiên, ta đang thận trọng trong để không trở nên dài hơi và sẽ không chi tiết hóa thêm.

(c)) Làm thế nào để loại bỏ những chướng ngại bằng cách trở nên quen thuộc với những quan điểm đó

Sau khi các ngươi đã thấy rằng ngã và các ngã sở thiếu vắng ngay cả một hạt tử nhỏ nhất về bản chất nội tại, thì các ngươi có thể tự làm cho quen thuộc với những thực tế này, từ đó ngừng quan điểm thật chất hóa về các hoại uẩn như là tự ngã và các thuộc tính của tự ngã. Khi các ngươi ngưng quan điểm đó, thì các ngươi cũng sẽ ngừng bốn loại chấp thủ, bám chấp vào những gì các ngươi muốn, v.v...– đã được giải thích trước đây.[2] Khi các ngươi ngừng những điều này, thì sự tồn tại được tạo duyên bởi tham chấp sẽ không còn xảy ra; vì vậy, sẽ có một chấm dứt cho sự tái sinh của các uẩn được tạo duyên bởi sự tồn

---

[1]BA653 *Hasti-kaksya-sutra* {*Tượng Nghiêm Kinh*}, trích từ PPs: 388.1 (Wayman 1978:477 n. 386); D3796: Ha 17U4-5.

[2]BA654 LRCM: 251 (*Great Treatise* 2000: 318) Ba loại chấp thủ còn lại là: (1) chấp vào quan điểm, (2) chấp vào giới luật và đạo đức và (3) chấp vào khẳng định về ngã.

tại; các ngươi sẽ đạt được giải thoát. *Căn Bản Trung Quán Luận* [764] của ngài Long Thọ dạy:[1]

> Bởi vì sự dẹp yên của tự ngã và điều mà ngã sở hữu,
> Quan niệm "Ta" và "của ta" sẽ bị tiêu tan.

Và:

> Khi các ý tưởng về ngã và các ngã sở
> Bị dập tắt trong khuôn khổ các pháp bên trong và bên ngoài,
> Sự bám chấp sẽ dừng lại;
> Thông qua sự diệt độ của nó, sinh sẽ bị dập tắt.

Theo đó, vì việc nắm được sự chấp thủ là một phiền não và sự tồn tại tiềm năng là nghiệp, nên các ngươi được giải thoát qua việc dập tắt những nguyên nhân của sự sinh khởi, tức là nghiệp và phiền não. *Căn Bản Trung Quán Luận* của ngài Long Thọ nói:

> Qua việc dập tắt nghiệp và các phiền não, nên có sự giải thoát.

Đối với sự tiệt trừ mà qua đó nghiệp và phiền não bị dập tắt, cùng một đoạn kệ tiếp tục:

> Nghiệp và phiền não khởi sinh từ các quan niệm sai lầm {vô minh};
> Vô minh phát sinh từ các diễn tưởng;
> Các diễn tưởng bị ngừng bởi tánh Không.

[1] BA655 MMK: 18.2cd, 18.4-5, de Jong 1977:24; D3824: Tsa 10b6,10b7. Giải thích chi tiết về tiến trình của duyên khởi và hoại diệt, xem LRCM: 248-257 (*Great Treatise* 2000: 315-25).

Đó là, dòng chảy luân hồi của sinh và tử phát sinh từ nghiệp. Chỉ có hành vi cấu hợp {hữu lậu} về thể chất, lời nói, và tinh thần {thân, khẩu, và ý} liên kết với một tâm thức phiền não kiến tạo nên nghiệp vốn xác lập luân hồi, do đó, nghiệp phát sinh từ các phiền não. Các phiền não vốn có gốc rễ từ quan điểm thật chất hóa về các hoại uẩn thì không phát khởi mà không có sự vận hành của các quan niệm sai lầm vốn gán đặt các biểu tướng như là cảm xúc dễ chịu và khó chịu lên các đối tượng. Vì vậy, các phiền não như tham chấp và thù địch, bắt rễ từ quan điểm thật chất hóa về các hoại uẩn, được sinh khởi từ những quan niệm sai lầm như thế. Những quan niệm sai lầm này vận hành một cách sai lạc chỉ bởi việc bám chấp vào ý tưởng: "Điều này có thật", trong mối liên hệ đến tám mối quan tâm {Bát Phong} của thế gian,[1] hoặc quan hệ đến trai gái, hoặc ấm đựng, vải vóc, sắc tướng, hoặc cảm xúc. Vì chính là những quan niệm sai lầm này cưu mang các đối tượng đó, nên chúng được tạo ra từ sự diễn tưởng của các quan niệm về sự tồn tại thực sự. Nguyệt Xứng nói trong *Minh Cú Luận*:[2]

> Tính Không – việc xem tất cả các pháp như là sự thiếu vắng {tự tính} – làm ngừng tất cả các diễn tưởng thế gian. Tại sao? Bởi vì khi các ngươi nhìn thấy một cái gì đó như thật, thì sẽ có các diễn tưởng như những điều đã giải thích trên. [765] Trong mức độ như là việc không thể thấy được đứa con gái của người phụ nữ không con, niềm vui thú sẽ không khởi tác trong các diễn tưởng của bà như là đối tượng. Khi các diễn tưởng không hoạt động, thì đối tượng của chúng sẽ

---

[1]BA656 Tám mối lo bao gồm: (1) Lợi {được những cái lợi ích cho bản thân}, (2) Suy {suy hao, mất mát, tổn hại thất thoát}, (3) Hủy {bị hủy nhục, khinh rẻ}, (4) Dự {là đề cao, tán dương danh dự hay địa vị}, (5) Xưng {là xưng tụng, khen ngợi}, (6) Cơ {là chỉ trích, bị đem bêu xấu}, (7) Khổ {gặp những điều bất hạnh, những hoàn cảnh trái ngược} và {8} Lạc {là vui mừng, hỷ hả} (Rinchen 2001:47).

[2]BA657 PPs: 350.10-351.4, ở MMK: 18.5; D3796: Ha 113b7-114a3.

không bị quan niệm sai lạc. Khi các quan niệm sai lạc không vận hành, các phiền não bắt nguồn từ quan điểm thật chất hóa về các uẩn hoại diệt sẽ không được phát khởi thông qua việc bám chấp vào "ta" và "của ta". Khi các phiền não bắt rễ từ quan điểm thật chất hóa về các hoại uẩn không được phát khởi, thì các hành vi sẽ không được tiến hành. Những ai không tiến hành các hành vi sẽ không trải nghiệm luân hồi, vốn được gọi là "sinh, lão, và tử".

Minh Cú Luận của Nguyệt Xứng cũng nói rất rõ làm thế nào việc biết tính Không làm ngưng các diễn tưởng và các quan niệm sai lầm đó:[1]

> Tại sao? Là như thế này: Tính Không không được diễn tưởng ở mức độ nó có đặc tính về sự diễn tưởng bị ngăn triệt một cách xuyên suốt. Vì nó không được diễn tưởng, nên nó ngừng các quan điểm sai lạc; thông qua việc ngưng các quan điểm sai lạc, nó ngưng các phiền não. Việc ngừng các phiền não và nghiệp cũng làm ngừng [tái] sinh. Do đó, vì chỉ có tính Không có đặc tính về việc làm ngưng tất cả các diễn tưởng, nên nó được gọi là "Niết-bàn".

Đoạn văn này chứng minh rằng quan điểm về tính Không cắt bỏ được gốc rễ của luân hồi và là trọng tâm của lộ trình giải thoát. Do đó, các ngươi phải đạt được sự chắc chắn [chứng ngộ] về việc này.

Theo đó, các giáo pháp của thánh giả Long Thọ nêu rõ rằng ngay cả các bậc Thanh Văn và Bích Chi Phật có thể biết rằng tất cả các pháp đều thiếu vắng tự tính. Vì, họ nói rằng giải thoát khỏi cõi luân hồi đạt được thông qua quan điểm về thiếu vắng về tự tính. Các Thanh Văn và Bích Chi Phật vẫn thiền định lên quan điểm đó khi mà phiền não của họ vẫn còn. [766] Khi phiền não của họ bị dập tắt, họ hài lòng và không trì giữ trong thiền

[1] BA658 PPs: 351.8-10, ở MMK: 18.5; D3796: Ha 114a3-5.

định; vì vậy họ không thể loại bỏ những chướng ngại tư tưởng. Các Bồ-tát, không chỉ hài lòng với giải thoát đơn thuần khỏi luân hồi thông qua sự đoạn trừ của các phiền não đơn thuần, mà còn tìm kiếm Phật quả, vì lợi ích của tất cả chúng sinh; vì vậy họ thiền để dập tắt hoàn toàn các che chướng tư tưởng {sở tri chướng}. Cho nên, họ hành thiền trong một thời gian rất dài và được trang bị bằng sự tích lũy vô hạn của các tư lương về công đức và trí tuệ.

Theo đó, trong khi phương thuốc chữa vốn thanh lọc những hạt giống của cả hai chướng ngại {sở tri chướng và phiền não chướng} là quan điểm về tánh Không, như đã được giải thích ở trên, vì khoảng thời gian hạn chế về thiền định của các bậc Thanh Văn và Bích Chi Phật, nên họ chỉ có thể loại bỏ phiền não chướng, họ không loại trừ được các sở tri chướng. Ví dụ, cùng một tri kiến về sự thiếu vắng tự ngã là biện pháp đối trị cho cả các đối tượng vốn được loại bỏ trên lộ trình tri kiến lẫn các đối tượng vốn được loại bỏ trên lộ trình thiền định. Tuy nhiên, việc chỉ đơn thuần trực tiếp thấy được sự thiếu vắng của tự ngã có thể loại bỏ các đối tượng vốn được loại trừ trong lộ trình tri kiến, nhưng vẫn không thể loại bỏ các đối tượng được loại trừ trong lộ trình thiền định. Vì vậy, các ngươi phải hành thiền trong một thời gian dài để loại bỏ các đối tượng vốn {sẽ} được loại trừ trong lộ trình thiền định. Điều đó tương tự như trường hợp này.

Tuy nhiên, sự loại bỏ các sở tri chướng sẽ không thể được hoàn tất nếu chỉ riêng dùng cách thiền định trong một thời gian dài; nó cũng liên quan đến việc tu tập trong nhiều hoạt động siêu phàm khác. Vì các Thanh Văn và Bích Chi Phật không nuôi dưỡng biện pháp đối trị sở tri chướng, mà chỉ rèn luyện phương tiện để loại trừ phiền não chướng, nên Thanh Văn và Bích Chi Phật được cho rằng thiếu tri kiến đầy đủ và viên mãn về pháp vô ngã. *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói:[1]

---

[1] BA659 MAVbh trên MAV: 6.179, La Vallee Poussin 1970b: 302; P5263:150.5.2-3.

> Mặc dù ngay cả Thanh Văn và Bích Chi Phật nhìn thấy cùng một điều kiện này về duyên khởi, nhưng họ vẫn thiếu một sự rèn luyện đầy đủ và hoàn toàn về pháp vô ngã; họ chỉ có một phương tiện để loại bỏ những phiền não về hành vi của ba cõi.

Vì vậy điều gì mà nhà Trung Quán tông khác xem xét là một quan niệm về tự ngã của các hiện tượng, thì vị đại sư này xem là vô minh phiền não. Mặc dù Thanh Văn và Bích Chi Phật thiền về sự thiếu vắng tự ngã trong các pháp đến mức hoàn toàn loại trừ vô minh phiền não, nhưng họ thiếu một sự thiền quán đầy đủ về pháp vô ngã. [767] Những mệnh đề này nên được hiểu như ta đã giải thích chúng cả ở đây và bên trên.[1]

Những sở tri chướng trong hệ thống [Cụ Duyên] này là gì? Một số khuynh hướng tiềm tàng {tập khí} vốn được thiết lập vững chắc trong dòng tâm thức qua trạng thái tràn ngập từ vô thủy bởi sự bám chấp mạnh mẽ vào các pháp như là tồn tại một cách tự tính; các tập khí này làm khởi sinh những sai lầm về sự trình hiện nhị nguyên, sao cho các pháp trình hiện ở trạng huống tồn tại tự tính mà thật ra chúng không hề như thế. Các sai lạc này là những sở tri chướng. Như Nguyệt Xứng dạy trong *Nhập Trung Luận Thích:*[2]

> Các Thanh Văn, Bích Chi Phật, và Bồ-tát đã loại bỏ vô minh phiền não nhìn thấy các pháp cấu hợp {hữu vi} như một cái gì đó vốn chỉ là tồn tại đơn thuần, chẳng hạn như một ảnh phản chiếu. Đối với họ, bởi vì họ thiếu vắng sự phóng tưởng về sự tồn tại thực sự, các hiện tượng cấu hợp đều có các bản chất thêu dệt và không phải là những sự thật. Những thêu dệt này đánh lừa trẻ con. Đối với những người khác, chúng chỉ là các ước lệ, tựa như các ảo ảnh và v.v... vì chúng chỉ là

---

[1] BA660 LRCM: 576-579.

[2] BA661 MAVbh ở MAV: 6.28, La Vallee Poussin 1970b: 107-08; P5263: 124.1.4-7.

duyên khởi mà thôi. Cũng thế, vì ba loại thánh chúng này cùng chia sẻ vô minh đơn thuần vốn có đặc tính của tình trạng một sở tri chướng, nên các thường tục đơn thuần này trình hiện trước các thánh giả mà vốn các lãnh vực hoạt động của họ được liên hệ với sự trình hiện, nhưng lại không xảy ra như thế cho những ai có lãnh vực hoạt động không có sự trình hiện.

"Bồ-tát là những ai đã loại trừ vô minh phiền não" nói đến những ai đã đạt đến tầng thứ tám {Bất động địa Bồ-tát}, bởi vì Nguyệt Xứng trong *Tứ Bách Kệ Tụng Thích*, như được trích dẫn trước đó,[1] đã khẳng định rằng họ là các Bồ-tát đã thành tựu hành trì liên quan đến hạnh vô sinh. Do đó, các Bồ-tát và các A-la-hán Tiểu thừa {Hīnayāna} vốn đã đạt đến tầng thứ tám này chấm dứt hoàn toàn sự tạo thành của các tập khí mới do các sai sót về sự trình hiện nhị nguyên, nhưng vì có nhiều khuynh hướng tiềm tàng đã xác lập từ rất lâu về sự trình hiện nhị nguyên chưa được gột sạch, nên họ vẫn phải tu tập trong một thời gian dài. Khi họ gột sạch các khuynh hướng này – tức là ngưng hết tất cả các tập khí do sự sai lạc – họ trở thành các vị Phật. [768]
Thánh giả Long Thọ và các vị theo chân ngài đã dạy rằng Tiểu thừa và Đại thừa đều giống nhau trong quan điểm về ý nghĩa xác định {liễu nghĩa}; lời dạy này hàm ý hai sự chắc chắn tuyệt vời. Sau khi các ngươi đã phát triển sự chắc chắn rằng không có cách nào để đạt được thậm chí sự giải thoát đơn thuần khỏi luân hồi – chứ chưa nói đến quả vị Phật – mà không có quan điểm thấy biết rằng tất cả các pháp đều thiếu vắng tự tính, thì các ngươi tìm thấy được một quan điểm thuần khiết qua nỗ lực to tát từ nhiều phương tiện. Sau khi các ngươi đã phát triển được sự chắc chắn từ tận đáy lòng mình rằng các tính năng tạo sự khác biệt giữa Đại thừa và Tiểu thừa là Bồ-đề tâm cao quý và các hành vi Bồ-tát siêu việt, thì các ngươi sẽ tiếp nhận các giáo huấn về các phương diện ứng xử của sự tu tập như là lời khuyên tối hậu nhất.

---

[1]BA662 LRCM: 655, ghi chú 422.

Sau khi đã tiến hành thệ nguyện làm đứa con của Đấng Chiến Thắng {tức là nhận Bồ-tát giới}, thì các ngươi tu tập các hành vi đó.

Tại đây ta tuyên thuyết:

> Đi đến núi tráng lệ nhất kia,
> "Đỉnh Linh Thứu", vị vua các núi,
> Trong sáu hướng, rúng động hoàn vũ
> Và diệu kỳ tỏa sáng mọi nơi
> Soi rực rỡ trăm miền thanh tịnh,
> Thánh nhân phát từ cổ họng diệu minh
> Từ mẹ vĩ đại sinh ra đó
> Tất cả con sinh thành tôn giả,
> Trí Bát-nhã biện tài khó sánh
> Là trái tim chánh đạo quang minh
> Gồm thâu kinh thừa lẫn chú thừa,
> Được tiên tri, Long Thọ anh dũng
> Cho luận giải vô cùng chính xác
> Tối hảo tác trên mọi giáo pháp
> Lời chỉ dạy bất khả sánh lường
> Ngời sáng như vầng dương chiếu rạng
> Là tuyệt tác *Căn Bản Trung Quán*
> Các giảng luận thật uyên thâm ấy
> Được chú giải với đầy chi tiết
> Bởi Phật tử Phật Hộ trác việt
> Được biết sâu và được trải xa
> Qua chú giải từ ngài Nguyệt Xứng
> Làm sáng tỏ ý nghĩa ngôn từ. [769]
> Sử dụng đến những lời dễ hiểu,
> Ta khởi dạy hệ thống các ngài
> Vốn không hề vướng trược, nhiễm ô
> Cách mà các tác nhân, đối tượng
> Phụ thuộc nhau theo đường duyên khởi
> Nên luân hồi Niết-bàn khả dĩ
> Các pháp đều chỉ như ảo ảnh

Đều thiếu vắng tồn tại tự tánh,
Pháp hữu ơi! thành tâm tu học
Pháp Trung đạo diệu vợi thâm sâu
Với các ngươi dẫu rằng thật khó
Để tiếp nhận: khởi sinh phụ thuộc
Của các nhân và các quả kia
Trong chân lý vốn không tự tánh
Đó là cách tiếp cận hay hơn,
“Thế này là hệ thống Trung Đạo”
Bằng không, sai sót khôn tránh khỏi
Điều mà ngươi thuyết nói cho người
Ngươi sẽ thấy tự mình bị kéo
Vào nơi không hệ thống khéo truyền
Thế ngươi phải chuyên tâm tu hạnh
Giáo pháp ngài Long Thọ thánh tôn
Cùng các vị theo chân, môn đệ
Đã cho ngươi lời giải ân cần
Dẫn đúng hướng tìm ra chánh kiến
Và cũng để dưỡng tồn giáo Pháp
Của Đấng Chiến Thắng được dài lâu

Chương 25: Trí Huệ Đòi Hỏi Phân Tích

(b') Phân loại tuệ giác
(c') Làm thế nào để nuôi dưỡng tuệ giác
    (1') Bác bỏ các hệ thống khác
        (a”) Bác bỏ đầu tiên
        (b”) Bác bỏ thứ hai
        (c”) Bác bỏ thứ ba
        (d”) Bác bỏ thứ tư
    (2') Trình bày về hệ thống riêng của chúng ta
        (a”) Tại sao cả hai thiền định và thiền quán là cần thiết
        (b”) Vượt qua các phản đối về trình bày đó

ॐ

(b') Phân loại tuệ giác

Liên Hoa Giới trong *Giai Trình Thiền* phần thứ nhì nêu ra ba yêu cầu cần thiết cho tuệ giác: (1) dựa vào một chúng sinh siêu việt, (2) thực tâm theo đuổi nghiên cứu mở rộng về các giải thích về thực tại, và (3) quán chiếu thích đáng. Bằng cách dựa vào ba điều này, các ngươi sẽ khám phá ra quan điểm hiểu biết về hai vô ngã {nhân vô ngã và pháp vô ngã}. Sau đó, hãy nuôi dưỡng tuệ giác. Những loại tuệ giác nào các ngươi cần trau dồi? Ở đây, mối quan tâm tức thời và chính yếu của chúng ta không phải là tuệ giác của các giai đoạn nâng cao; chúng ta chủ yếu đang trình bày tuệ giác mà các ngươi sẽ tu dưỡng trong khi các ngươi còn là người bình thường. Đối với một người bình thường, tuệ giác viên mãn là sự tu dưỡng của tuệ giác bốn lớp, ba lớp và sáu lớp. Tuệ giác bốn lớp nói đến sự phân biệt và v.v…, như đã nói trong *Kinh Giải Thâm Mật*.[1] Sự phân biệt quán sát tính phân hóa của các pháp thường tục. Sự phân biệt

[1]BA663 Sn, Lamotte 1935:89, được trích ở LRCM: 471. Bốn lớp được nêu ra như là bộ phận của một danh mục gồm chín thành phần. P774:13.4.8-13.5.1.

hoàn toàn quán sát bản chất thực sự của các pháp. Việc [phân biệt] đầu tiên là có hai loại – kiểm nghiệm xuyên suốt và phân tích thấu đáo; và việc [phân biệt hoàn toàn] thứ hai có hai loại – kiểm nghiệm và phân tích. Sự kiểm nghiệm và phân tích được phân biệt tùy theo đối tượng là thô hay vi tế. *Thanh Văn Địa* của Vô Trước nói:[1]

> Tuệ giác bốn lớp là gì? Đó là: [770] Sử dụng định tâm của mình, một tăng sĩ {1} phân biệt, {2} phân biệt hoàn toàn, {3} kiểm nghiệm đầy đủ, và {4} phân tích thấu suốt hoàn toàn các hiện tượng. Ngài phân biệt như thế nào? Ngài phân biệt qua cách thức về sự phân hóa của các đối tượng {a} của thiền vốn thanh tịnh hóa sự phân tích, {b} của các đối tượng về thiền của hành giả, và {c} của các đối tượng về thiền vốn thanh tịnh hóa các phiền não. Ngài hoàn toàn phân biệt thông qua việc phân tích bản chất thực sự của ba loại đối tượng đó {gồm a, b và c}. Sự kiểm nghiệm đầy đủ xảy ra khi thiền giả sử dụng sự chú tâm định danh được phú cho bởi hai loại trí huệ ấy[2] để nắm bắt các biểu tướng phân biệt của ba loại đối tượng đó. Khi thiền giả phân tích chúng một cách chính xác, thì đó là phân tích đầy đủ.

Cùng là bốn lộ trình của tuệ giác được trình bày trong *Vi Diệu Pháp Tập Luận* của Vô Trước. Việc nhận diện chúng trong *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Luận* của Bảo Sinh Tịnh cũng đồng một ý tưởng với *Thanh Văn Địa*. Về tuệ giác ba lớp, *Kinh Giải Thâm Mật* cho biết:[3]

> Bạch Thế Tôn, có bao nhiêu loại tuệ giác cả thảy?

---

[1]BA664 Śbh, P5537:101.1.6-7; cf. LRCM: 472.
[2]BA665 "Hai loại trí huệ" là thấy biết: (1) sự phân hóa và (2) bản chất thật sự.
[3]BA666 Sn, Lamotte 1935: 92; P744:14.2.3-5.

> Này Di-lặc, có ba loại: {1} loại khởi lên từ các biểu tướng, {2} loại khởi lên từ việc truy tầm thấu suốt, và {3} loại khởi sinh từ sự phân biệt có tính phân tích. Tuệ giác phát khởi từ các biểu tướng là gì? Đó là tuệ giác mà chỉ tham gia với một hình ảnh khái niệm nội trong phạm vi của sự tập trung tinh thần. Tuệ giác phát sinh từ truy tầm thấu suốt là gì? Đó là tuệ giác tham gia vào các tính năng vốn chưa được thấu hiểu rõ ràng bởi các thức tuệ giác trước đó đặt lên đối tượng cho trước, sao cho các tính năng đó có thể được hiểu rõ. Tuệ giác phát khởi từ sự phân biệt có tính phân tích là gì? Đó là tuệ giác tham gia vào các tính năng vốn đã được thấu hiểu rõ ràng bởi các thức trí huệ trước đó đặt lên đối tượng cho trước, sao cho các ngươi có thể cảm nhận được hỷ lạc chân thật của sự giải thoát. [771]

Về điều này, *Thanh Văn Địa* của Vô Trước dạy[1] rằng những người ở giai đoạn cân bằng {thiền} có thể tham dự vào một giáo pháp mà họ đã nghiên cứu và ghi nhớ, hoặc tham dự vào các giáo huấn cá nhân. Đây là sự chú tâm nhưng nó không phải là sự quán chiếu; cũng không là sự cứu xét, đánh giá hay kiểm nghiệm. Nó chỉ can dự vào các biểu tướng. Khi các ngươi chuyển từ quán chiếu thấu suốt đến sự kiểm nghiệm, các ngươi sẽ được tham gia vào việc truy tầm thấu suốt. Việc có sự phân biệt có tính phân tích chính xác về điều đã được khẳng định kiến trúc nên việc xúc tiến sự phân biệt phân tích về điều mà các ngươi đã truy tầm một cách thấu suốt. Ba lớp đó là ba cửa ngõ của tuệ giác. Tóm lại, {trong lớp} trước tiên các ngươi có thể, chẳng hạn, tu tập ý nghĩa của vô ngã và tham gia vào các biểu tướng của nó, nhưng các ngươi không làm nhiều để đi đến một lời kết luận. Trong lớp thứ hai, các ngươi đi đến một kết luận để khẳng định được những gì các ngươi đã không xác định trước đó. Trong lớp thứ ba, các ngươi phân tích, như trước, một ý nghĩa mà vốn các ngươi đã khẳng định.

---

[1] BA667 Śbh, P5537:101.2.3-6.

Tuệ giác sáu lớp nói đến tu tập về sáu căn bản; nó là một thủ tục truy tầm tuệ giác của việc tìm kiếm thấu suốt. Các ngươi truy tầm một cách thấu suốt, và sau khi các ngươi đã truy tầm, thì hãy phân biệt một cách phân tích – {1} các ý nghĩa, {2} các pháp, {3} các đặc điểm, {4} các chủng loại, {5} các thời điểm, và {6} các lý lẽ. Việc *truy tầm các ý nghĩa* là việc truy cứu ý nghĩa của một thuật ngữ nhất định. *Truy tầm các pháp* là việc tìm kiếm [để xác định] liệu rằng một sự vật nào đó sẽ là sự vật bên trong hay bên ngoài. *Truy tầm đặc tính* có hai loại: Loại truy cứu để xác định xem liệu một điều nào đó là đặc tính phổ quát hay là đặc tính cụ thể, và loại truy cứu để xác định liệu rằng một đặc tính là được chia sẻ chung hay là đơn nhất. Việc *truy tầm các chủng loại* là việc truy cứu để xác định điều gì thuộc chủng loại tiêu cực dựa trên các khuyết điểm và sai lạc của nó, và việc truy cứu để xác định xem điều gì thuộc chủng loại tích cực dựa trên các phẩm chất tốt đẹp và lợi ích của nó. Việc *truy tầm các thời điểm* là việc truy cứu để xác định cách thức mà một pháp nào đó đã có thể xảy ra trong quá khứ, làm thế nào mà nó có thể xảy đến trong tương lai, và làm sao nó có thể xảy đến trong hiện tại. [772]

Truy tầm lý luận có bốn loại[1]: (1) Lý lẽ về sự phụ thuộc là các hậu quả phát sinh trong sự phụ thuộc vào các nhân và duyên. Các ngươi tìm kiếm từ các tầm nhìn phân biệt về thường tục, về tối hậu, và về các cơ sở của chúng. (2) Lý lẽ về sự thi hành chức năng là các pháp hoạt hóa các chức năng của chính chúng, như trường hợp của lửa hoạt hóa chức năng {của nó} về sự cháy. Các ngươi truy cứu, nghĩ rằng: "Đây là hiện tượng, đây là chức năng, hiện tượng này hoạt hóa {thực thi} chức năng này". (3) Lý lẽ của sự chứng minh khả biện là điều gì đó được chứng minh

[1]Còn gọi là tứ pháp luận tức là bốn phương pháp để suy luận có hiệu quả chính xác. Xem thêm Phụ lục 2 *Các quán Chiếu Phật giáo* trích từ *Tứ Diệu Đế*. Dalai Lama . Võ Quang Nhân dịch. Bài viết của Alan Wallace.
<http://rongmotamhon.gofreeserve.com/sach/tudieude/phuluc_2.htm>

mà không mâu thuẫn với tri kiến hiệu quả {chánh kiến}. Các ngươi truy cứu, nghĩ rằng: "Có phải điều này được hỗ trợ bởi một dạng bất kỳ trong ba dạng của tri kiến hiệu quả – gồm {a} cảm nhận trực tiếp, {b} suy luận hợp lý và {c} dựa trên kinh điển liễu nghĩa?" (4) Lý lẽ về thực tại cung cấp cho các ngươi sự tin cậy về thực tại của các pháp như đã biết đến trong thế gian – thí dụ, thực tế là lửa thì nóng và nước thì ướt – hoặc sự tin cậy về các thực tế không thể nghĩ bàn, hay tin cậy về những thực tại trụ xứ;[1] lý lẽ đó không cứu xét thêm bất kỳ lý do nào xa hơn nữa như là tại sao các điều này lại xảy ra theo cách đó.[2]

Một sự hiểu biết của thiền giả về sáu lớp vừa được trình bày có ba loại: {1} ý nghĩa của các thuật ngữ thể hiện, {2} sự phân hóa của các đối tượng của tri kiến, và {3} bản chất thực tế của các đối tượng của tri kiến. Đầu tiên trong sáu loại truy tầm, truy tầm ý nghĩa, thuộc về lớp đầu tiên, ý nghĩa của các thuật ngữ được thể hiện. Việc truy cứu các pháp và tìm kiếm những đặc điểm cụ thể thuộc loại thứ hai, sự phân hóa của các đối tượng của tri kiến. Việc tìm kiếm các đặc điểm phổ quát và việc tìm kiếm ba lớp còn lại trong sáu lớp thuộc về loại thứ ba, tức bản chất thực tế của các đối tượng của tri thức. *Thanh Văn Địa* của Vô Trước nói:[3]

[1]BA668 *Jam-dbyangs-bzbad-pa* {*mChan: 738.5-6*) nói rằng các thực tại không thể nghĩ bàn chẳng hạn như là sự kiện đức Phật có thể đặt tất cả các thế giới vào nội trong một hạt cải, hay sự kiện là một con chim bồ câu đi trên nóc của một ngôi nhà có thể để lại các dấu vết trên một số sữa chua bên trong căn nhà. Thực tại chắc thật là các pháp đều thiếu vắng sự tồn tại thiết yếu.

[2]BA669 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan:* 739.1-2) giải thích: Nếu vật chi có hình dạng bầu tròn v.v... được gọi là nồi, thì trạng thái bầu tròn v.v... của một vật là đủ lý do để gọi nó là cái nồi, thật vô nghĩa để tìm kiếm những lý do khác khiến cho trạng thái của một vật là một cái nồi.

[3]BA670 Śbh, P5537:101.4.2-3.

> Đây là sự tu tập về ba cửa vào của trí huệ và sáu lớp thuộc về cơ bản. Một cách tóm lược, các điều này bao gồm đủ tất cả các loại trí huệ.

Điều này có nghĩa là những điều được giải thích có trong *Thanh Văn Địa* bao gồm tất cả các loại tuệ giác.
Hơn nữa, các cửa cửa ngõ để đến với bốn tuệ giác mà chúng ta đã giải thích ban đầu[1] là ba loại trí tuệ – đó là loại phát sinh từ chỉ các biểu tướng, v.v... Được dạy rằng các ngươi bước vào chúng [các cửa ngõ tuệ giác] thông qua việc truy tầm với sáu phương cách tìm kiếm xuất phát từ quan điểm về ba cửa ngõ đó, do đó, có vẻ như là ba cửa ngõ và sáu phương cách này về việc tìm kiếm được bao hàm nội trong sư sự phân chia bốn lớp trước đó. [773] *Thanh Văn Địa* của Vô Trước thuyết rằng sự chú tâm của sự tập trung căng chặt, v.v… – tức là bộ bốn lớp đã được giải thích bên trên[2] – là chung cho cả hai định và tuệ; vì vậy, tuệ giác cũng có bốn sự chú tâm này. Do đó, *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Luận* của Bảo Sinh Tịnh nêu:[3]

> Vì vậy, việc hoàn thành nuôi dưỡng tuệ giác bốn lớp giải thoát các ngươi khỏi những trói buộc của sự tái sinh trong các giới đau khổ. Việc thành tựu sự tu tập về chín lớp định giải thoát các ngươi khỏi những trói buộc của các biểu tướng.

Có rất nhiều bản luận tuyệt vời nói đến cùng một điều này; vì vậy, trí huệ được vun trồng thông qua bốn lớp này – sự phân biệt và v.v… – như chúng được chỉ rõ trong *Kinh Giải Thâm Mật*.[4] Định lực được phát triển thông qua chín trạng thái tâm

---

[1]BA671 LRCM: 769-770.
[2]BA672 LRCM: 535-536, trích Śbh, P5537:101.1.2-6.
[3]BA673 *Prajñāpāramitopadeśa,* P5579:247.1.4-5.
[4]BA674 Sn, P774:13.4.8-13.5.1. Xem LRCM: 769.

vốn ổn định sự chú ý của các ngươi mà không có bất kỳ chuyển dịch rời rạc nào từ đối tượng này sang đối tượng kia.[1]

(c') Làm thế nào để nuôi dưỡng tuệ giác

Phần này có hai đề mục: (1) sự bác bỏ các hệ thống khác và (2) sự trình bày về hệ thống của chúng tôi (Chương 25-26).

(1') Bác bỏ các hệ thống khác

Đề mục này có bốn điểm

(a'') Sự bác bỏ đầu tiên

Lập thuyết của Đối phương: Người ta không tìm thấy bất kỳ *quan điểm*[2], bất kỳ hiểu biết nào về vô ngã; đúng hơn, người ta thiền về ý nghĩa của cách thức tồn tại của các pháp bằng cách giữ tâm trong trạng thái thiếu vắng bất kỳ tư tưởng nào. Điều này là do cách mà các pháp tồn tại, rỗng lặng, không thể được nhận diện trong khuôn khổ nó là điều gì hay không là điều gì. Do đó, việc đặt tâm theo cách đó {sẽ} đưa nó [tâm] vào sự tương hợp với cách mà các pháp tồn tại. Vì, với việc không hề có đối tượng nào tồn tại trước tánh Không, thì tâm không nắm bất cứ điều gì.

Đáp: Có phải là những thiền giả này, mà với họ không hề có đối tượng nào tồn tại cả, đều trước tiên hiểu rằng các đối tượng không tồn tại, và sau đó phải đặt tâm của họ cho tương ứng, trong tình trạng không nắm bắt điều gì cả? [774] Hoặc phải chăng là họ không nghĩ rằng các đối tượng không tồn tại, mà thay vào đó, họ nghĩ rằng trạng thái bản thể của đối tượng không bao giờ có thể được xác lập, và cho nên xem việc thiền về trạng thái bản thể của nó {sẽ} xảy đến khi các ngươi đi vào trạng thái

---

[1] BA675 LRCM:529ff.

[2] Lưu ý quan trọng: Theo cách diễn đạt của ngài Tsongkhapa thì trong đề mục (1') *Bác bỏ các hệ thống khác* và đề mục tiếp sau (*2'*) *Trình bày về hệ thống riêng của chúng tôi* thì thuật ngữ *quan điểm* được dùng để ám chỉ chánh tri kiến về tính Không.

đình chỉ mà trong đó tâm của các ngươi không hề nắm bắt điều gì cả? Nếu là trường hợp đầu, thì nó mâu thuẫn với khẳng định của các ngươi rằng họ không tìm thấy *quan điểm* này, bởi vì các ngươi khẳng định sự không tồn tại của mọi pháp là *quan điểm* tối hậu. Theo chúng tôi, một lập thuyết như thế thất bại trong việc hạn chế đối tượng mà vốn lập luận bác bỏ. Bất kể điều gì có thể được khẳng định, các ngươi đều xem đó là mâu thuẫn bởi lập luận, và các ngươi sau đó cho điều này có nghĩa là không có thứ gì có thể được nhận diện. Vì việc này cấu thành một quan điểm phủ nhận một cách nhầm lẫn những gì thật ra có tồn tại, nên việc bình ổn tâm trí của các ngươi theo một quan điểm như thế không phải là thiền định về tánh Không chân chính, như ta đã giải thích chi tiết bên trên.[1]

Nếu các ngươi điều nghiên những hiện tượng này bằng cách sử dụng lý luận vốn phân tích cách thức mà chúng tồn tại, thì lý luận đó sẽ không xác lập sự tồn tại của bất kỳ các pháp cũng như của các phi pháp này. Vì vậy, có lẽ, bằng việc cứu xét sự thật rằng các pháp một cách tối hậu là không bị lệ thuộc vào tất cả các diễn tưởng, các ngươi đang cho rằng một người đang tu thiền không biết điều đó, mà đúng hơn là, ổn định tâm của mình theo cách đó, mà không nhận diện bất cứ điều gì, và cho rằng cách thiền này phù hợp với việc thiếu vắng sự diễn tưởng về các pháp. Thật là quá vô lý khi nói rằng đây là thiền về tánh Không. Vì, không thức nào trong các thức cảm thụ nghĩ rằng "đây là cái này, đây không là cái kia". Do đó, tất cả chúng cũng sẽ đều là thiền về trạng thái bản thể của các pháp vì chúng sẽ đều tương ứng với trạng thái bản thể của các đối tượng của chúng. Như đã giải thích trước đây,[2] có rất nhiều hậu quả to tát vô lý của một lập thuyết như vậy, chẳng hạn hậu quả về định từ thiền của các hành giả ngoài Phật giáo {ngoại đạo} trong đó không có suy tư nào cũng sẽ là thiền về tính Không của mọi pháp. Hơn nữa, nếu các ngươi cho rằng thật đủ để có một người nào đó không phải

[1]BA676 LRCM:579ff.
[2]BA677 LRCM: 547-550.

là thiền giả nhận biết sự tương thích giữa trạng thái bản thể của đối tượng và cách thức tâm thức của thiền giả được cài đặt, thì sẽ không thể tránh được hậu quả là những người ngoại đạo sẽ thiền lên tánh Không.

Phản biện: Trường hợp này không đúng vì ở đây thiền giả đầu tiên nhận ra sự tương thích của cả hai và sau đó bình ổn tâm.

Đáp: Vì sự nhận biết về một tương thích như thế là sự phát hiện về *quan điểm* này, nên điều này mâu thuẫn với khẳng định của các ngươi rằng người ta không hiểu biết *quan điểm* này, mà chỉ thiền về tánh Không bằng cách đơn giản bình ổn tâm của mình mà không nghĩ đến bất cứ điều gì. [775]

Phản biện: Tất cả các tư tưởng định danh, bất kể một người nghĩ đến việc chi, đều trói buộc người đó trong cõi luân hồi. Do đó, việc đặt tâm mình trong một trạng thái không có định danh [vô niệm] của sự đình chỉ [suy tưởng] là đạo giải thoát.

Đáp: Ta đã bác bỏ điều này một cách chi tiết trước đây.[1] Nếu đây là lập thuyết của các ngươi, thì các ngươi không nên tính đến ngay cả những lỗi nhỏ nhất về hệ thống của Ha-shang. *Giai Trình Thiền* phần thứ ba của Liên Hoa Giới nói:[2]

> Một số người nói rằng thiện và bất thiện nghiệp được sinh ra bởi các định danh {niệm/quan niệm/khái niệm} trong tâm của các ngươi, và thông qua điều này các chúng sinh trải nghiệm các hậu quả như là trạng huống cao trong luân hồi và liên tục cuốn xoáy trong luân hồi. Những người nào không nghĩ và không làm gì cả sẽ được hoàn toàn giải thoát khỏi cõi luân hồi. Vì vậy, họ không nghĩ về bất cứ điều gì khi họ hành thiền và họ không thực hiện hành động thiện hạnh nào,

---

[1] BA678 LRCM: 594-595.
[2] BA679 Bk3, Tucci 1971:13-14, D3917: Ki 61bl-62al.

chẳng hạn như các hành vi bố thí. Họ giả thiết rằng các tu tập như là bố thí chỉ được dạy cho các chúng sinh khờ dại. Nhưng những ai nói điều này hoàn toàn từ bỏ Đại thừa. Gốc rễ của tất cả các thừa là Đại thừa, vì vậy nếu các ngươi từ bỏ nó, là các ngươi bỏ tất cả các truyền thừa. Nếu các ngươi nói rằng các ngươi không nên suy nghĩ về bất cứ điều gì, thì các ngươi từ bỏ trí huệ vốn có bản chất của phân biệt có tính phân tích đúng đắn. Gốc rễ của trí huệ siêu việt vốn thấy biết thực tại là sự phân biệt phân tích chính xác; nếu các ngươi từ bỏ nó, thì các ngươi cắt đứt gốc rễ, và do đó từ bỏ trí huệ vốn siêu việt thế gian. Bằng cách nói rằng người ta không nên thực hành bố thí và v.v…, các ngươi hoàn toàn từ bỏ các phương tiện như bố thí. Tóm lược, trí huệ và phương tiện là Đại Thừa. Như *Kinh Gayā Đệ Nhất* (*Gaya-sirsa-sutra* - *Ārya-gayā-śirṣa-nāma-mahāyānā-sūtra – Gayā Đệ Nhất Đại Thừa Kinh*) cho biết:[1]

> Bồ-tát đạo, một cách tóm lược, có hai phần. Hai phần đó là gì? Phương tiện và trí huệ.

Như Lai Bất Khả Tư Nghì Mật Thuyết Kinh (*Tathāgata-acintya-guhya-nirdeśa-sūtra*) cho biết:[2]

> Tất cả những đạo pháp của các Bồ-tát được bao gồm trong hai phương diện: Phương tiện và trí huệ. [776]

Bởi vì điều này, việc từ bỏ Đại thừa tạo ra một trở ngại to tát trên lộ trình tu tập. Vì vậy họ từ bỏ Đại thừa, họ tu tập ít ỏi, họ xem quan điểm của riêng mình là tối cao, họ không tôn trọng thiện tri thức, họ không biết cách thức được dạy trong kinh điển của Như Lai. Sau khi họ đã hủy hoại chính mình,

---

[1]BA680 *Gaya-sirsa-sutra* D109: Ca288b7-289al.

[2]BA681 *Tathāgata-acintya-guhya-nirdeśa-sūtra là phần 3 của Ratna-kūṭa* {*Bảo Hằng Kinh*} P760.

họ làm hỏng những người khác. Ngôn từ của họ bị ô nhiễm bởi chất độc của sự mâu thuẫn với Kinh điển và lý luận. Người tu học tìm kiếm những gì là tốt đẹp nên giữ một khoảng cách lớn với họ, như thực phẩm bị nhiễm độc.

Điều này nói đến lập thuyết của Ha-sang. Đoạn này rõ ràng nêu ra cách thức mà nó hoàn toàn từ bỏ Đại thừa, và trong khi có thể đây là những gì Ha-shang khẳng định, thì chính các ngươi nên nhận ra lập thuyết này.

Phản biện: Chúng tôi không như thế bởi vì chúng tôi thực hành bố thí.

Đáp: Nếu đúng là giữa Ha-shang và các ngươi chỉ phải được phân biệt qua nội dung của các tu tập như việc bố thí, thì điều này cho thấy rằng các ngươi và Ha-shang giống nhau trong thiền định trên *quan điểm* tối hậu. Nếu không, thật sẽ phù hợp khi các ngươi cũng phân biệt các ngươi với ông ta về vấn đề của sự tập trung vốn không suy nghĩ về bất cứ điều gì cả.
Hơn nữa, nếu tất cả những ý tưởng định danh bất kỳ ràng buộc một người vào luân hồi, thì các ngươi có tìm kiếm giải thoát khỏi luân hồi không? Nếu có, thì bởi vì việc bố thí và trì giới phải bao gồm ý tưởng định danh {các định nghĩa hay khái niệm về bố thí, trì giới}, nên việc thực hiện chúng có mục đích gì ở đó? Ta đã giảng giải chi tiết về điểm này.[1] Do đó, nếu các ngươi khẳng định rằng tất cả những ý tưởng bất kỳ đều tác dụng trói buộc một người vào luân hồi, thì các ngươi cũng có thể thu nhận lập thuyết của Ha-sang; người nào nhận lấy lập thuyết của các ngươi sẽ phải vác gánh nặng của các mâu thuẫn.
Ngoài ra, một số người đi theo dòng tư tưởng này thích thú quan điểm sau đây: Nếu một người tiến hành nhiều phân tích về một đối tượng đã được hình thành có các biểu tướng của hai bản ngã {nhân ngã và pháp ngã} và qua đó dừng việc chấp thủ qua chủ

[1] BA682 LRCM:332ff.

thể vốn nắm bắt một đối tượng như thế, thì điều này là để loại bỏ các diễn tưởng từ bên ngoài, cũng giống như một chú chó đang rượt đuổi theo sau quả bóng.[1] [777] Tuy nhiên, việc giữ tâm không mất tập trung ngay từ đầu là việc loại bỏ tất cả diễn tưởng từ bên trong. Qua chính hành động này, hành giả ngăn chặn tâm khỏi sự phân tán lên các đối tượng kia mà vốn trong đó các biểu tướng sẽ bị nắm bắt, giống như một con chó giữ bóng từ chân vốn sắp sửa để ném nó đi. Do đó, những người tu tập theo các các kinh văn và lý luận vốn xác định *quan điểm* này là những kẻ chỉ đơn thuần hâm mộ về các ngôn từ thường tục.

Nhận thức sai lầm tệ hại này không xảy ra với các kinh điển của Đức Phật và với tất cả các bản luận của các học giả như Sáu Bảo Trang,[2] vì họ chỉ nỗ lực để xác định ý nghĩa của kinh điển và lập luận. Hơn nữa, sau khi cẩn thận phân tích cách thức mà tâm của các ngươi hình thành các biểu tướng của hai bản ngã {nhân ngã và pháp ngã} và đối tượng của vô minh sẽ như thế nào, thì kinh điển và lý luận đúng đắn phải đánh tan sự sai sót sâu xa của sai lạc qua việc đem lại sự chắc chắn rằng các pháp không tồn tại như chúng được hình tượng hóa bởi tâm vô minh đó. Có khả năng là khi các ngươi chỉ giữ cho tâm mình mà không tìm thấy sự chắc chắn nào như thế, thì nó {tâm} không phân tán lên các đối tượng chẳng hạn như hai ngã, nhưng điều này không cấu trúc nên một hiểu biết về ý nghĩa của hai vô ngã này. *Nếu có thì điều vô lý nhất kéo theo là ngay cả những ai đang ngủ gục hay đang bất tỉnh cũng sẽ hiểu được vô ngã vì các tâm thức của họ*

---

[1]BA683 Theo cách viết nguyên bản "rượt theo hòn đá". Thuật ngữ "sự loại bỏ bên ngoài" (phyi chad) được dùng để ám chỉ một phương trị liệu nông cạn cho nên không hiệu quả. Người theo Ha-shang tranh luận rằng nếu mỗi lần ngươi không nắm bắt được điều gì đó, ngươi phải chạy đi như một con chó đang đuổi theo trái banh để phân tích đối tượng bị nắm bắt sai lạc, thì sẽ không bao giờ có một kết thúc cho chu trình của việc diễn tưởng và việc phân tích để loại bỏ các diễn tưởng theo cơ sở từng trường hợp một.

[2]BA684 Sáu Bảo Trang của thế giới là Long Thọ, Thánh Thiên, Vô Trước, Thế Thân, Vực Long, và Nguyệt Xứng.

không hề phân tán lên các đối tượng đó. Ví dụ, nếu các ngươi đang sợ hãi, tự hỏi liệu có một con quỷ trong một hang động kỳ lạ vào ban đêm không, thì sự sợ hãi của các ngươi không xua tan được cho đến khi các ngươi thắp sáng một ngọn đèn và cẩn thận xem xét liệu nó {quỷ dữ} có ở đó không. Lập thuyết của họ là một điều giống như nói rằng, "Hãy giữ tâm và không cho phép nó dịch chuyển đến suy nghĩ về một con quỷ". *Giai Trình Thiền* phần thứ ba của Liên Hoa Giới nói rằng những gì họ nói tựa như sự hèn nhát của những người trong một cuộc chiến đấu nhắm mắt mình lại khi nhìn thấy một kẻ thù hùng mạnh, thay vì hành xử như những chiến binh anh hùng mở mắt và nhìn rõ để xem kẻ thù ở đâu. [778] Như *Văn-thù-sư-lợi Giải Trí Kinh* (*Mañjuśrī-vikrīḍita-nāma-mahāyānā-sūtra*) cho biết:[1]

> Thiện nữ nhân, làm thế nào các Bồ-tát chiến thắng trong trận chiến? Này Văn-thù-sư-lợi, khi họ phân tích, họ không thực hiện bất kỳ pháp nào.

Do đó, các thiền giả mở mắt trí huệ và đánh bại kẻ thù phiền não bằng vũ khí của trí huệ. Họ không sợ hãi; họ không nhắm mắt mình như những kẻ hèn nhát.

Vì vậy, khi các ngươi sợ hãi khi tưởng lầm một sợi dây thừng là một con rắn, thì các ngươi phải dừng sự đau khổ của nỗi sợ hãi và lầm lẫn bằng cách phát triển tri kiến chắc chắn rằng vật cuộn tròn này là một sợi dây thừng chứ không phải là một con rắn. Tương tự vậy, các ngươi sai lầm trong suy nghĩ rằng hai bản ngã tồn tại, và sai lầm này tạo ra những nỗi đau khổ của luân hồi. Nhưng kinh điển liễu nghĩa và lý luận mang lại sự chắc chắn rằng đối tượng của khái niệm về bản ngã không tồn tại, và các ngươi hiểu rằng quan niệm về bản ngã là một sai lầm. Thông qua đó phát triển sự quen thuộc với thực tế này, các ngươi vượt

[1]BA685 Bk3, Tucci 1971: 17-18, D3917: Ki 63a3-5. The *Mañjuśrī-vikrīḍita-sūtra* {*Văn-thù-sư-lợi Du Hí Kinh*} được trích như là *Mañjuśrī-vikurvita-sūtra* {*Văn-thù-sư-lợi Thần Biến Kinh*} in Bk3.

qua nhận thức sai lầm đó. Khi các ngươi ngừng quan niệm sai lầm đó, các ngươi vượt qua tất cả những đau khổ của luân hồi do nó tạo ra. Vì vậy, đây là lý do mà những tập hợp về các luận điểm Trung Đạo và các công trình khác[1] bác bỏ các đối các tượng bằng cách phân tích chúng. *Tứ Bách Kệ Tụng* của Thánh Thiên nói:[2]

> Khi ngươi thấy các đối tượng không có tự ngã,
> Thì các hạt giống của luân hồi sẽ chấm dứt.

Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng nói:[3]

> Sẽ có các danh định nếu các ngươi chấp nhận sự tồn tại của các pháp thực sự;
> Chúng ta đã phân tích đầy đủ làm thế nào các pháp thực sự thì không tồn tại.

Ngài nói rằng các danh định là những quan điểm cực đoan phát sinh khi các danh định sai lầm như thể cho rằng các pháp thật tồn tại. Vì vậy ngài đưa ra nhiều cách phân tích làm thế nào các đối tượng của những quan niệm sai lầm ấy không tồn tại. *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng còn cho biết:[4]

> Đã hiểu rằng ngã là đối tượng của vô minh này,
> Các thiền giả đặt dấu chấm hết lên tự ngã.

Biện Luận Vương [tức Pháp Xứng, trong *Lượng Thích Luận* (*Pramāṇa-varttika*)] nói:[5]

---

[1]BA686 Xem ghi chú 248 trong LRCM: 570; và LRCM: 653-654.
[2]BA687 Cś: 14.25, Lang 1986:134-35; D3846: Tsha 16a5.
[3]BA688 MAV: 6.116ab, La Valine Poussin 1970b: 229; D3861: Ha 210al.
[4]BA689 MAV: 6.120cd, La Vallee Poussin 1970b: 233; D3861: Ha 210a5.
[5]BA690 *Pramāṇa-varttika-kārikā*, Miyasaka 1971-72:54-55; P5709: 90.1.5.

Thiếu việc phủ nhận đối tượng của quan niệm này về ngã,
Thì không thể nào loại bỏ nó. [779]
Trong ứng xử với thiện và ác
Có tham chấp, thù địch, và v.v.
Ngươi loại bỏ chúng bằng việc không thấy các đối tượng của chúng như thật,
Chứ không bằng việc thanh tịnh các đối tượng bên ngoài của sự tham chấp.

Có nhiều tuyên thuyết như vậy.

Một số người nói rằng tất cả các loại ý tưởng định danh bất kỳ trói buộc các ngươi vào luân hồi, và do đó tất cả các ý tưởng dừng lại khi các ngươi thiền lên tánh Không. Điều này phải được phân tích. Đối với chúng sinh bình thường {phàm phu}, những người thiền lên tánh Không, thì phải chăng tánh Không – tức ý nghĩa về vô ngã – là hiển lộ hay bí ẩn? Nếu đó là hiển lộ, thì những người đó sẽ là các thánh chúng bởi vì họ cảm nhận được ý nghĩa của vô ngã. Nếu các ngươi bảo rằng thật không có mâu thuẫn về việc một ai đó vốn là phàm phu nhưng cảm nhận được ý nghĩa của vô ngã, thì chúng tôi sẽ nói rằng thật không có gì mâu thuẫn khi một thánh nhân mà với người đó ý nghĩa của vô ngã lại là bí ẩn, bởi vì cả hai trường hợp này hoàn toàn tương tự.

Ngoài ra, nếu các phàm phu đó đã cảm nhận được thực tại, thì họ sẽ không hiểu rằng đối tượng của họ lại là thực tại. Vì vậy, một người nào khác sẽ phải giúp họ nhận diện đối tượng của họ bằng cách sử dụng chứng cứ kinh điển để chứng minh rằng đó đã là thực tại. Đối với các học giả, điều này là nực cười bởi vì các ngươi đang cho rằng người thầy sử dụng các suy luận để chứng minh điều gì đó mà học sinh đã xác lập xong nhận thức {về điều thầy sắp chứng minh}. Các ngươi không nên trình bày như thế này với những người am hiểu về lý luận triết học. Các ngươi không thể tranh luận rằng mặc dù sự cảm nhận xác lập ý

nghĩa của thực tại, thì lý luận vẫn xác lập tên gọi thường tục của nó. Vì Pháp Xứng, Luận Vương, cho biết:[1]

> Đó là một luận điểm cho người vốn vô cùng thiếu hiểu biết
> Bởi vì nó là điều sẵn biết bởi những phụ nữ chăn gia súc.

Ngài đang đề cập đến trường hợp tranh cãi với ai đó không biết gì về điều mà ngay cả những người chăn nuôi xem là sẵn biết, đó là, khi một ý nghĩa [của một thuật ngữ] được xác lập, thì người ta biết sử dụng thuật ngữ đó. Vì vậy, nếu các ngươi cho rằng loại người thiếu hiểu biết sâu sắc này cảm nhận được thực tại, thì các ngươi phải nói cho chúng tôi hay kiểu khờ dại nào {khiến} không biết được thực tại. [780]

Ngay cả khi chúng tôi đã cho rằng thực tại là điều chi đó mà một phàm phu có thể cảm nhận, thì sự cảm nhận riêng tự nó không thể {đủ để} biện hộ được như là đặc tính định nghĩa trong mối liên hệ đến điều mà thực tại được thừa nhận – cũng như một con *dkar-zal* {một loại bò thuần chủng có ứng xử đặc trưng} là một con bò nhưng không thích hợp như đặc tính định nghĩa của một con bò {vì nhiều đặc tính hơn mà vốn bò thông thường không có}. Vì để tranh luận rằng điều này là khả biện sẽ mâu thuẫn ngay chính với những khẳng định của các ngươi, nên thật hiển nhiên rằng không còn gì nữa để bàn về lập trường của các ngươi rằng sự cảm nhận xác lập ý nghĩa của thực tại, nhưng lý lẽ thì vẫn cần có để xác lập tên gọi thường tục của nó. Ta sẽ không bàn chi tiết.

Nếu ý nghĩa của tánh Không – tức vô ngã mà vốn là đối tượng của thiền – lại là bí ẩn đối với thiền giả, thì thật là nực cười khi cho rằng đối tượng bí ẩn này được nắm bắt bởi một thức vốn vượt ngoài tư tưởng danh định.

Tóm lược, nếu các tâm thức của những người bình thường vốn đang thiền lên tánh Không không được định hướng đến vô ngã như là đối tượng của họ, thì sẽ mâu thuẫn khi tuyên bố rằng họ

---

[1]BA691 Ibid., Miyasaka 1971-72:54-55; P5709: 90.1.5.

đang thiền lên tính Không. Nếu họ đang định hướng vào đối tượng đó, thì chắc chắn rằng đối tượng hoặc là hiển hiện hoặc là bí ẩn. Nếu đó là hiển hiện với họ, thì họ sẽ là các thánh giả. Vì vậy, phải giả thiết là với chúng sinh bình thường thì ý nghĩa của vô ngã là bí ẩn. Vì như thế, họ biết được ý nghĩa của vô ngã bằng hình thức của một sự định danh, do đó, nó là mâu thuẫn với tuyên bố rằng tri kiến này là vượt ngoài tư tưởng định danh.

Hơn nữa, như đã được khẳng định rằng ngay cả một người nào đó ở tầm mức vĩ đại của giai đoạn phẩm tính tối cao thế tục của lộ trình chuẩn bị[1] biết được ý nghĩa của tánh Không qua phương cách của một khái niệm, thì thật là mâu thuẫn vô cùng khi cho rằng một thiền sinh mới tu tập về tánh Không có một tâm thức vượt ngoài tư tưởng khái niệm. Nếu ý thức của một phàm phu có thể biết được ý nghĩa về vô ngã mà không có tư tưởng định danh, thì điều này sẽ đủ để chứng minh rằng ý thức này là không sai sót. Vì vậy, nó sẽ là một cảm nhận du-già bởi vì nó sẽ là một sự tỉnh thức không nhầm lẫn phi định danh về ý nghĩa của vô ngã.

Có những người cho rằng một người hành thiền về ý nghĩa của vô ngã bằng cách chỉ giữ tâm trong sự kiểm soát và không cho phép nó phân tán vào hai tự ngã, nhưng không có việc khám phá chánh tri kiến vốn sử dụng lý lẽ để bác bỏ đối tượng của khái niệm về tự ngã. Và có những người cho rằng các chúng sinh bình thường thiền lên vô ngã với một thức vốn vượt ngoài những tư tưởng định danh. Vì các lý do đã đưa ra, nên những

---

[1]BA692 Tính Không được thấy biết trước tiên ở mức Kiến đạo, tức điểm một người không còn là phàm phu mà trở thành thánh giả. Trước khi đạt mức Kiến đạo, một bồ-tát sẽ ở mức Tích Lũy đạo vốn bao gồm bốn giai đoạn: phẩm tính về nhiệt, đỉnh, nhẫn và siêu thế. Mỗi giai đoạn được chia thành ba trình độ – sơ, trung, và cao. Cho nên, trình độ cao của giai đoạn phẩm tính siêu việt của Tích Lũy đạo là mức cao nhất mà một người thường có thể đạt đến. Ý của ngài Tsongkhapa là ngay cả loại phát triển nhất về thiền lên tính Không vốn thấy trên Tích Lũy đạo vẫn nằm trong sự định danh.

người thực hiện các tuyên bố này đi lạc xa khỏi con đường của kinh điển và lý luận. [781]

(b") Bác bỏ điều thứ hai

Lập thuyết của Đối phương: Chúng tôi đồng ý rằng thật không chính xác khi cho rằng tu tập thiền về tánh Không chỉ là việc cài đặt của tâm trong một trạng thái thiếu vắng bất kỳ suy tưởng nào, mà không tìm thấy quan điểm về tánh Không vốn là vô ngã. Do đó, lập thuyết được đưa ra ở trên là không chính xác. Tuy nhiên, một khi ai đó tìm thấy quan điểm vốn là ý nghĩa tối hậu của vô ngã, thì tất cả các trường hợp về việc người đó đặt tâm trong trạng thái vô niệm là những thiền tập về tánh Không.

Đáp: Điều này là không đúng. Ý kiến của các ngươi hàm ý rằng bởi vì một người đã tìm thấy quan điểm của ý nghĩa tối hậu, thì tất cả các tu tập thiền phi định danh của người đó đều là thiền lên ý nghĩa được xác định bởi quan điểm tối hậu. Nếu điều đó đúng, thì hãy vui lòng cho chúng tôi biết lý do tại sao việc tu thiền của người đó về Bồ-đề tâm sẽ không phải là một thiền tập về quan điểm của ý nghĩa tối hậu.

Đối phương: Thiền tập về Bồ-đề tâm là thiền của một người vốn đã tìm thấy quan điểm về ý nghĩa tối hậu. Tuy nhiên, đó không phải là thiền, trong đó một người giữ toàn tâm {giữ chánh niệm} vào quan điểm đó và bình ổn tâm vào nó.

Đáp: Thực ra, ta đồng ý rằng khi một người vốn đã tìm thấy quan điểm tối hậu tu tập thiền, thì điều ấy có thể được xem là thiền định về tánh Không nếu đó là tu tập thiền, mà trong đó một người giữ toàn tâm vào *quan điểm*, và sau đó, bình ổn tâm lên quan điểm này. Nhưng làm thế nào điều này có thể kéo theo rằng tất cả các trường hợp cụ thể về việc người đó đặt tâm trong một trạng thái phi định danh lại là các thiền tập duy trì *quan điểm* {vô ngã} này?

Vì vậy, mặc dù các ngươi đã tìm thấy *quan điểm*, nhưng khi duy trì *quan điểm*, các ngươi phải thiền về tánh Không bằng cách ghi nhớ ý nghĩa mà *quan điểm* này đã được xác định từ trước. Chỉ đơn giản đặt tâm trí của các ngươi trong tình trạng đình chỉ phi định danh thì không cấu thành nên thiền về tánh Không. Tri kiến thuộc hệ thống riêng của chúng tôi về ý nghĩa của cụm từ "không có bất kỳ ý tưởng rời rạc" đã đề cập nhiều lần trong các phần về định và tuệ. Nó có nghĩa là tiếp tục giữ tâm lên đối tượng của thiền mà không tham gia mạnh mẽ vào phân tích cho rằng, "Điều này là cái này và điều này là không là cái kia". Chúng tôi không chấp nhận tuyên bố rằng nó có nghĩa là vượt ngoài tư tưởng định danh.

(c") Bác bỏ thứ ba

Lập thuyết của Đối phương: Chúng tôi cũng không đồng ý với lập thuyết ban đầu nói rằng thiền về tánh Không có nghĩa là đặt tâm trong một trạng thái phi định danh, mà thiếu đi việc tìm thấy *quan điểm* này. Chúng tôi cũng không đồng ý với lập thuyết thứ hai nói rằng sau khi một người đã tìm thấy *quan điểm* đó, thì bất kỳ sự cài đặt nào của tâm trong trạng thái phi định danh đều là một sự hành thiền về tánh Không. [782] Tuy nhiên, một người nên hành thiền mà không có bất kỳ ý tưởng rời rạc nào trong các khoảng thời gian xen kẽ, bắt đầu với một chu kỳ dành cho việc phân tích bằng cách sử dụng trí huệ phân biệt. Theo đó, sự cài bất kỳ của tâm trong trạng thái phi định danh là một thiền tập về ý nghĩa của tánh Không.

Đáp: Điều này cũng không đúng, bởi vì nếu điều này đúng, thì nó hầu như kéo theo điều vô lý rằng khi một người phân tích quan điểm này lúc chìm vào giấc ngủ, thì điều kiện phi định danh theo sau của người đó trong lúc ngủ sẽ là một thiền tập về tính Không. Đây là vì cả hai trạng huống đều như nhau ở chỗ chúng được dẫn trước bởi sự phân tích về quan điểm đó, và vì rõ ràng lập thuyết của các ngươi là việc thiền về tánh Không không

yêu cầu sự bố trí tâm thức của các ngươi lên quan điểm đó trong cùng một lúc.
Vì vậy, sau khi các ngươi đã phân tích quan điểm đó, các ngươi bình ổn tâm thức của mình lên kết luận rằng các hiện tượng không tồn tại một cách tự tính. Nếu sau đó, nó {tâm} dịch chuyển một chút, thì sự bố trí của nó lên quan điểm này bị mất. Vào thời điểm đó, việc giữ cho tâm của các ngươi trong một điều kiện tổng quát về tư tưởng phi định danh thì không cấu thành thiền định về tánh Không. Do đó, các ngươi phải rèn luyện trong sự phân tích định danh. Các ngươi phải theo dõi xem liệu sự chú ý của các ngươi còn lưu lại trên quan điểm này không, và sau đó duy trì quan điểm trong lúc hành thiền.

(d”) Bác bỏ thứ tư
Lập thuyết của đối phương: Chúng tôi không đồng ý với ba điểm trước. Khi một người thiền về tánh Không, thì người đó mang lại kiến thức nhất định về quan điểm này. Sau đó, giữ tâm lên điểm đó, thiền giả này bình ổn tâm mà không cần phân tích bất kỳ điều gì khác. Đây là pháp thiền chân chính về tánh Không bởi vì không giống như hệ thống đầu tiên, nó không phải là trường hợp mà tâm không hướng đến tính Không; không giống như hệ thống thứ hai, nó không phải là trường hợp một người không có chánh niệm của quan điểm về tính Không trong khi duy trì một trạng thái vô niệm; không giống như hệ thống thứ ba, nó không phải là trường hợp, thiền giả trước tiên phân tích *quan điểm* này và sau đó bình ổn tâm trong một điều kiện phi định danh mà trong đó tâm không còn lưu lại trên *quan điểm* này nữa.

Đáp: Những gì các ngươi gọi là "phân tích về *quan điểm* này" đơn giản chỉ là việc nhớ *quan điểm* đó và sau đó chỉ thực hiện bình ổn thiền về *quan điểm* đó. Khẳng định rằng điều này là thiền định về tánh Không thì không đúng bởi vì, nếu đúng, thì sẽ chỉ có định lực, vốn tiến hành thiền định về tánh Không; sẽ không có thiền phân tích {thiền quán}, vốn là phương pháp để

duy trì tuệ giác. [783] Do đó, đây là một thực hành một chiều mà không thể duy trì sự hợp nhất giữa định và tuệ.

(2') Trình bày về hệ thống riêng của chúng tôi

Nếu các ngươi không tìm thấy quan điểm tối hậu về vô ngã, thì tâm trí các ngươi sẽ không được hướng đến vô ngã trong bất kỳ buổi thiền nào của các ngươi. Do đó, các ngươi phải tìm thấy *quan điểm* về vô ngã. Hơn nữa, chỉ với sự hiểu biết thì không đủ; khi duy trì *quan điểm*, các ngươi phải nhớ và phân tích nó, và các ngươi phải thiền về những gì các ngươi đã phân tích. Để làm được điều đó, các ngươi phải có cả hai hình thức thiền: bình ổn {thiền định} không phân tích về ý nghĩa và thiền phân tích với trí huệ phân biệt {thiền quán}. Riêng tự mỗi loại là không đủ. Phần này có ba đề mục[1]:

1. Tại sao cả thiền định lẫn thiền quán là cần thiết
2. Vượt qua các phản đối về điều đó
3. Tóm lược những điểm then chốt để duy trì tuệ giác và định lực (Chương 26)

(a'') Tại sao cả thiền định và thiền quán là cần thiết

Nếu các ngươi không chắc chắn về *quan điểm* {của tính Không} – tức là các ngươi không đạt đến kết luận chắc chắn về ý nghĩa của vô ngã – thì tri kiến vốn là trí huệ sẽ không phát triển. Điều này là do Đức Phật dạy rằng sự chắc chắn về *quan điểm* tính Không là nguyên nhân của trí huệ và rằng việc thất bại trong việc tu tập các giáo huấn vốn giải thích về *quan điểm* {tính Không} là một trở ngại cho trí huệ. *Kinh Giải Thâm Mật* cho biết:

> Bạch Thế Tôn, từ những nguyên nhân gì khiến định và tuệ sinh khởi?

---

[1] BA693 Sn, Lamotte 1935:110-11; P774:17.3.1-2.

Này Di-lặc, chúng phát sinh từ nguyên nhân về giới tịnh và từ nguyên nhân về một chánh tri kiến dựa trên tu tập và quán chiếu.

Và:

Thất bại trong việc mong nguyện tu tập các giáo huấn của các thánh giả là một trở ngại cho trí huệ.

Ngoài ra, *Nārāyaṇa Tham Vấn* (*Nārāyaṇa-paripṛcchā-ārya-mahāmayā-vijaya-vāhinī-dhāraṇi* {*Nārāyaṇa Tham Vấn Đại Thừa Vượt Thắng Quân Chân Ngôn*}) cho biết:[1]

Tu tập đưa đến trí huệ và chính là trí huệ loại bỏ các phiền não.

Ta đã trích dẫn nhiều mệnh đề như vậy trước đó.
Làm thế nào *quan điểm* {về tính Không} lại tạo ra trí huệ? Khi các ngươi đặt ra để xác định *quan điểm* này, thì các ngươi xác định nó thông qua phân tích bằng cách sử dụng nhiều dòng lý luận và trích dẫn kinh điển. [784] Khi các ngươi đã xác định nó, các ngươi liên tục phân tích nó bằng cách sử dụng trí huệ phân biệt. Chỉ riêng thiền định, mà không duy trì *quan điểm* này, sẽ không tạo ra trí huệ. Vì vậy, khi các ngươi hành thiền sau khi đã đạt được định, thì các ngươi phải duy trì *quan điểm* {về tính Không} thông qua phân tích liên tục.

Đối phương: Chúng tôi không nói rằng không có phân tích ở bước đầu. Tuy nhiên, một khi sự tu tập và quán chiếu đã xác định *quan điểm*, thì nếu sau đó ngươi thực hành thiền phân tích trong một buổi thiền, những tư tưởng này là các khái niệm về các biểu tướng.

---

[1]BA694 *Nārāyaṇa-paripṛcchā*, được trích trong *Śikṣāsamuccaya* {*Bồ-tát Học Luận*} Vaidya 1961b: 105; P5336: 232.1.1-2

Đáp: Thật không thể biện hộ cho thất bại trong việc duy trì quan điểm theo cách này, vì chúng ta đã đưa ra rất nhiều bác bỏ lên các luận điệu cho rằng tư tưởng định danh bất kỳ là các định danh của các biểu tướng cũng như bác bỏ về luận điệu cho rằng phàm phu thiền về vô ngã với một trí tuệ vốn thoát khỏi tư tưởng định danh.[1] Hơn nữa, bởi vì các ngươi cho rằng tất cả những ý tưởng định danh đó là các khái niệm về sự tồn tại thực sự {thật hữu hay sự tồn tại hữu ngã}, nên nếu chúng đã phải bị dừng lại trong khi thiền lên *quan điểm*, thì chúng cũng sẽ phải bị dừng lại mỗi khi xác định *quan điểm* này bởi vì ý tưởng định danh là cần thiết để tạo ra các xác định đó. Và vì các ngươi phải sử dụng ý tưởng định danh cho tất cả mọi thứ, chẳng hạn như việc giảng dạy các môn sinh, việc tranh luận, việc sáng tác, và việc tư duy về *quan điểm*, nên các ngươi cũng sẽ phải dừng nó lại tại các lần đó bởi vì ngươi không thể tạo ra được ngay cả một sự phân biệt nhỏ nhất nhằm cho phép một khái niệm về sự thật hữu vốn phải bị ngưng lại trong lúc thiền, mà lại không cần thiết để bị ngưng lại trong những thời điểm khác.

Đối phương: Chúng tôi không đồng ý với điều đó. Một người tiến hành phân tích sử dụng nhiều dòng lý luận và trích dẫn kinh điển để biết điều mà người ta chưa được biết – tức là ý nghĩa của vô ngã.
Trong thiền định, phân tích như thế là không cần thiết bởi vì *quan điểm* đã được tìm thấy.

Đáp: Nếu điều này đã như vậy, thì vì các thánh giả có tri kiến cảm nhận về vô ngã trên lộ trình kiến đạo, nên sẽ là vô nghĩa đối với họ khi thiền về vô ngã mà họ đã thấy biết.

---

[1] BA695 LRCM: 69-77 (*Great Treatise* 2000:109-116), LRCM: 342ff, 547ff, 596-604, 614ff.

Đối phương: Họ phải thiền về tánh Không đã được cảm nhận trên lộ trình kiến đạo; bằng việc trở nên quen thuộc với nó {tánh Không}, họ loại bỏ những phiền não cần được loại bỏ trên con đường tu thiền. Riêng lộ trình kiến đạo mình nó không thể loại bỏ các phiền não ấy.

Đáp: Vâng, và trường hợp này là tương tự bởi vì ở đây, mặc dù sự tu tập và quán chiếu trước đó đã xác định *quan điểm* một cách chắc chắn, các ngươi phải trở nên quen thuộc với những gì các ngươi đã xác định. Điều này là bởi vì sự chắc chắn về *quan điểm* trở nên mạnh mẽ, lâu bền, rõ ràng và ổn định trong phạm vi mà một người trở nên quen thuộc với những gì người đó đã xác định. [785] Vì thế, như *Lượng Thích Luận* của Pháp Xứng cho biết:[1]

> Sự xác định chắc chắn và tâm thật chất hóa
> Là về bản chất của điều bị hủy bỏ và điều hủy bỏ.

Bởi vì hai thứ đó là điều bị hủy bỏ và điều hủy bỏ, nên sự thật chất hóa bị hủy bỏ như là sự chắc chắn của các ngươi dựa trên các phẩm chất như bền vững và mạnh mẽ. Vì vậy, ở đây một lần nữa các ngươi phải cực đại hóa sự chắc chắc của mình về việc không có tự tính; các ngươi phải quán chiếu về nhiều dòng phủ nhận và chứng minh.
Giả sử rằng điều này không xảy ra. Ai đó có thể đạt đến một hiểu biết về điều gì đó như là vô thường, nghiệp và các nghiệp quả, những sai lạc của luân hồi, tâm Bồ-đề, tình yêu thương, hay lòng từ bi. Sau đó, không phân tích chúng xa hơn, người đó sẽ đơn thuần cần giữ ý nghĩ duy nhất: "Tôi sẽ chết", và sau đó duy trì nó để có kiến thức đầy đủ về vô thường. Những lý do tại sao các ngươi phải tiếp tục phân tích về *quan điểm* là hoàn toàn tương tự. Để mang lại sự chắc chắn chân thật, thật không đủ khi chỉ có một tuyên thuyết như là: "Tôi sẽ chết", hoặc: "Tôi sẽ đạt

[1]BA696 P5709: 79.1.4.

được Phật quả vì lợi ích của chúng sinh", hoặc: "Tôi cảm thấy lòng từ bi với chúng sinh". Các ngươi phải quán chiếu về những điều đó bằng cách sử dụng nhiều dòng lý luận. Tương tự như vậy, để có sự chắc chắn ổn định và mạnh mẽ về tính thiếu vắng của sự hiện hữu nội tại, thật không đủ khi chỉ giữ tuyên ngôn nào đó. Các ngươi phải quán chiếu về nó bằng cách sử dụng nhiều dòng bác bỏ và chứng minh. Ta đã giải thích chi tiết điều này trong phần dành cho người có căn cơ thấp.[1]

Theo đó, cả ba phần *Giai Trình Thiền* của Liên Hoa Giới dạy rằng khi các ngươi hành thiền sau khi đã đạt được định, các ngươi phải thực hiện nhiều phân tích trong thiền. Và *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng nói về những điều như, "Yoga bác bỏ tự ngã[2]" nghĩa là khi họ ngồi thiền thì họ thực hiện những phân tích đó. Đây là vì thiền giả làm phân tích này để tìm thấy định hay tuệ; và vì đó không phải là trường hợp mà không có sự tìm kiếm cho việc hiểu biết về *quan điểm* trước khi đạt được định. Ngoài ra, các phân tích về *quan điểm* được đặt ra trong bối cảnh của trí huệ Ba-la-mật-đa, sau khi thiền định Ba-la-mật-đa; những điểm trọng yếu hàm ý từ thứ tự này là các ngươi vẫn còn phân tích hai vô ngã sau khi đạt được bình ổn thiền. [786] *Trung Đạo Tâm Yếu Luận* của Thanh Biện nói:[3]

> Sau khi tâm ngươi được xác lập trong cân bằng,
> Đây là cách trí huệ thẩm tra
> Những điều này, các pháp này
> Đó là quan niệm về mặt ước lệ.

---

[1]BA697 LRCM: 86-205 (*Great Treatise* 2000: 129-263).

[2]BA698 MAV: 6.120d, La Vallee Poussin 1970b: 233; D3861: Ha 210a4.

[3]BA699 *Madhyamaka-hṛdaya-kārikā* {*Trung Đạo Tâm Luận*} D3855: Dza 4bl-2.

Luận giải của chính Thanh Biện về điều này nói rằng các phân tích về *quan điểm* được thực hiện sau khi đạt định lực.[1] Ngoài ra, trong *Nhập Bồ-đề Hành Luận*, Tịch Thiên nói rằng các ngươi đạt được định tương ứng với những gì xuất hiện trong chương về ổn định thiền. Sau đó, khi các ngươi trau dồi trí huệ, các ngươi nuôi dưỡng nó thông qua phân tích hợp lý. Do đó, trình tự của hai Ba-la-mật-đa cuối và trình tự của hai tu tập cuối là trong tất cả các trình tự trong đó trí huệ được nuôi dưỡng sau khi các ngươi đã thành tựu định trước đó. Trong các cuộc thảo luận về cách nuôi dưỡng trí huệ đó, mỗi tuyên bố về phân tích bản chất thật sự và tính đa dạng đều cho ra cùng một trình tự này về thiền, do đó, đừng tưởng tượng theo cách ngược lại. Ngoài các nguồn này, có nhiều kinh luận tuyệt vời nói về điều này, vì vậy không có nghi ngờ rằng các ngươi phải phân tích trong thiền.

Trong khi điều này là như vậy, nếu các ngươi chỉ tiến hành thiền quán khi nuôi dưỡng trí huệ sau khi các ngươi đã đạt được định lực, thì định lực trước đó của các ngươi sẽ bị phá hủy. Vì không được tái dụng, nên định sẽ mất đi; do đó, như được giải thích trước đây, trí huệ cũng sẽ không phát triển. Vì vậy, các ngươi phải duy trì định vốn xác lập một điều kiện của sự ổn định tinh thần trước đó. Vì các ngươi cũng phải thực hành thiền phân tích, nên cả hai đều cần thiết. Hơn nữa, trong việc thực hành về tuệ giác, vào lúc kết thúc thiền quán, các ngươi thực hành thiền định lên ý nghĩa đó. Bằng cách thực hiện điều này, các ngươi sẽ thành tựu một sự hợp nhất của định và tuệ tập trung lên vô ngã. *Giai Trình Thiền* phần thứ hai của Liên Hoa Giới nói:[2]

Bảo Vân Kinh nói:

---

[1] BA700 *Madhyamika-hṛdaya-tarka-jvālā* {*Trung Đạo Tâm Yếu Luận*} D3856: Dza 58a7-b2.

[2] BA701 Bk2, P5311: 34.1.5-34.2.2. Đoạn này trong *Bảo Vân Kinh* {*Ratna-megha-sūtra*}, D231: Wa 92a4-5, được trích từ Bk3, Tucci 1971: 7-8, D3917: Ki 64a4-5.

> Vì vậy, những người thiện xảo trong việc loại trừ các sai lạc sẽ tiến hành việc tu tập thiền về tánh Không để miễn trừ khỏi tất cả các diễn tưởng. [787] Thông qua thiền định nhiều về tánh Không, tâm thức của họ trải rộng khắp nơi. Khi họ tìm kiếm bản chất của những nơi mà tâm được hạnh phúc, họ ngộ ra rằng nó trống rỗng. Khi họ truy tầm tâm là gì, họ nhận ra nó là Không. Khi họ tìm kiếm bản chất của tâm ở mọi nơi vốn biết cái Không đó, họ nhận ra rằng nó thật là trống rỗng. Bằng cách liễu ngộ điều này, họ bước vào sự quán tưởng phi biểu hiệu {phi tướng}.

> Điều này cho thấy chỉ những ai trước đây đã từng thực hiện một cuộc kiểm nghiệm đầy đủ sẽ nhập vào phi tướng. Điều đó rõ ràng cho thấy rằng không thể chỉ đơn giản loại bỏ hoạt động tinh thần hoàn toàn, và rằng trí tuệ không thể nhập vào trạng thái vô danh định mà không có việc phân tích bản chất các pháp.

Đoạn này nói rằng khi các ngươi thẩm tra những nơi mà tâm mình trải ra và tâm thức vốn trải đến ở đó, ngươi nhận ra rằng chúng đều trống rỗng; rằng khi các ngươi tìm kiếm hoặc phân tích những tri kiến mà chúng vốn trống rỗng, các ngươi ngộ ra rằng nó là Không; và rằng những phân tích đó được thực hiện trong quá trình thiền lên tánh Không. Đoạn đó cũng nói rằng ai đã phân tích và nhận ra rằng chúng là trống rỗng sẽ nhập thiền về phi tướng. Do đó, nó rõ ràng cho thấy việc không thể xảy ra những gì Ha-shang tuyên bố - rằng qua việc đơn thuần thu rút tâm mình và loại trừ việc mang đến bất kỳ điều gì vào tâm, thì các ngươi có thể nhập vào một trạng thái phi tướng hay trạng thái vô phân biệt {trạng thái phi định danh, vô niệm} mà trước tiên không có việc sử dụng phân tích quán chiếu để truy tầm một cách lập luận.

Vì vậy, như ta đã giải thích trước đây, thanh gươm lý luận chém xuyên qua các pháp, biểu lộ rằng chúng không có ngay cả một

mảnh vụn về hai tự ngã, và mang đến sự chắc chắn về vô ngã. Nên nếu một pháp sở hữu hai tự ngã không tồn tại thì làm thế nào sự không tồn tại vốn là phủ định của sự việc này có thể được xác lập trong thực tại? Ý tưởng về sự tồn tại thật sự của việc không tồn tại mà vốn là *sự thiếu vắng đứa con của một bà mẹ hiếm muộn*, thì phải dựa trên quan sát về một người đàn bà hiếm muộn và đứa con của bà ta. Nếu cả hai không bao giờ được quan sát thấy, thì không ai nghĩ đến việc cấu trúc thành một mệnh đề "Sự không tồn tại về đứa con của một bà mẹ hiếm muộn thì thật sự tồn tại". Theo cùng một phương cách, khi ngươi thấy không hề có một *vật tồn tại thật sự* nào ở bất kỳ đâu, thì ngươi cũng không sinh khởi ý niệm rằng tính không tồn tại của *vật tồn tại thật sự đó* là một điều tồn tại thật sự. [788] Do đó, các ngươi dừng lại tất cả những ý tưởng hàm chứa về các biểu tướng, bởi vì nếu một ý tưởng hàm chứa tính tồn tại thực sự, thì nó phải là một ý nghĩ vốn hàm chứa về sự tồn tại thực sự của hoặc một tính chất tồn tại hoặc một tính chất không tồn tại. Vì vậy, nếu thể loại lớn hơn bị phủ nhận, thì tiểu thể loại cũng bị phủ nhận. Đây là những gì Liên Hoa Giới nói trong *Giai Trình Thiền* nói.

Vì vậy, để đạt được trí tuệ siêu phàm phi định danh, các ngươi luân phiên giữa (1) phát triển sự chắc chắn, sự chắc chắn sâu sắc, mà thậm chí không có một hạt tử về sự tồn tại thực sự trong bất kể là pháp hoặc phi pháp, và (2) ổn định tâm vào kết luận đạt được bởi đó. Các ngươi không thể thành tựu trí tuệ như vậy bởi việc đơn giản giới hạn hoạt động tinh thần mà không có bất kỳ phân tích nào về một đối tượng, bởi vì sự tiếp cận này không tạo ra khả năng để loại bỏ quan niệm về sự tồn tại thực sự. Điều này là bởi vì điều đó không chỉ là suy nghĩ về sự tồn tại thật sự; nó không phải là tri kiến về sự vắng mặt của sự tồn tại thực sự. Trong cùng một cách, nó không đơn thuần là suy nghĩ về ngã, nhưng lại không phải là kiến thức về việc thiếu vắng tự ngã, vì vậy việc nuôi dưỡng nó không ngưng được quan niệm về ngã. Do đó, các ngươi phải phân biệt giữa (1) việc không suy nghĩ về sự tồn tại thực sự hay sự tồn tại của hai tự ngã, và (2) việc hiểu

biết về việc thiếu vắng sự tồn tại thật sự hay sự không tồn tại của hai tự ngã. Hãy nhớ điểm cốt yếu này.

(b") Vượt qua phản đối về trình bày đó

Phản biện: Vì sự phân biệt có tính phân tích về ý nghĩa của vô ngã là định danh, nên thật là mâu thuẫn rằng nó có thể sinh khởi trí tuệ siêu phàm phi định danh. Lý do là bởi vì phải có sự hài hòa giữa quả và nhân của nó.

Đáp: Thế Tôn đã tự mình nói về điều này bằng cách sử dụng một ví dụ. *Ca-diếp Phẩm Đại Thừa Kinh* (*kāśyapa-parivarta-sūtra*) cho biết:[1]

> Này Ca-diếp, điều đó là như vầy. Ví dụ, hai cây bị cọ sát ngược nhau bởi gió và từ đó một đám cháy bắt đầu, đốt cháy hai cây. Trong cùng một cách, Ca-diếp, nếu các ngươi có sự phân biệt có tính phân tích đúng, thì sức mạnh của trí tuệ thánh giả sẽ xuất hiện. Với sự xuất hiện của nó, sự phân biệt đúng có tính phân tích chính nó sẽ được đốt lên. [789]

Điều này có nghĩa là trí huệ của một thánh giả được xuất hiện từ sự phân biệt có tính phân tích. Liên Hoa Giới trong phần thứ hai của *Giai Trình Thiền* nói:[2]

> Do đó, các thiền giả phân tích với trí huệ và khi họ chắc chắn không bám víu vào nền tảng của pháp bất kỳ một cách tối hậu, thì họ nhập vào định lực phi định danh. Họ biết rằng mọi hiện tượng thiếu vắng nền tảng. Có một số người có thiền định không liên quan đến việc sử dụng trí tuệ để thẩm tra về nền tảng của các sự vật; họ chỉ nuôi dưỡng sự loại bỏ hoàn toàn và hoàn chỉnh về hoạt động tinh thần

---

[1]BA702 *Kāśyapa-parivarta-sūtra* là phần 43 của *Bảo Hằng Kinh* {*Ratna-kūṭa*}*;* Stael-Holstein 1977:102-03; D87: Cha 133a7-bl.

[2]BA703 Bk2,P5311: 34.1.2-5.

> Các định danh của họ không bao giờ kết thúc và họ không bao giờ thấy biết sự vắng mặt của nền tảng bởi vì họ thiếu ánh sáng của trí tuệ. Do đó, khi ngọn lửa vốn là một chánh tư duy về thực tại phát sinh từ sự phân biệt có tính phân tích chính xác, thì, như trường hợp của lửa từ sự ma sát của hai gậy cọ xát nhau, gỗ của tư tưởng định danh được đốt lên. Đây là những gì Thế Tôn dạy.

Nếu không, vì sẽ không thể nào khiến cho một lộ trình không cấu nhiễm phát sinh từ một lộ trình bị ô nhiễm, nên một phàm phu không thể đạt được trạng thái của một thánh giả vì sự không tương tự nhau giữa nhân và quả. Trong cùng một cách, hiển nhiên là có vô hạn trường hợp không tương tự nhân và quả, như là sự sinh khởi của một chồi non xanh từ một hạt giống màu xám, sự sinh khởi của khói từ lửa, và sự sinh khởi của một bé trai từ một người phụ nữ. Trí huệ siêu phàm phi định danh của một thánh giả là tri kiến cảm nhận về ý nghĩa của vô ngã – là tính Không về đối tượng của sự định danh của hai tự ngã. Để phát triển loại trí huệ đó ở giai đoạn cao hơn, sự hành thiền của các ngươi giờ đây phải phân tích chính xác đối tượng của sự định danh về tự ngã và ngộ ra rằng nó không tồn tại. Do đó, mặc dù đây là định danh, nhưng nó lại là nguyên nhân dẫn đến trí huệ siêu phàm phi định danh. Như đã được trích dẫn trước đây trong *Định Vương Kinh*:[1]

> Nếu ngươi phân biệt một cách phân tích sự thiếu vắng tự ngã trong các pháp
> Và nếu các ngươi tu dưỡng phân tích chính xác đó trong thiền định.
> Điều này sẽ khiến ngươi thành tựu mục tiêu, việc đạt đến Niết-bàn.
> Không có bình lặng thông qua bất kỳ nguyên nhân nào khác.

---

[1] BA704 SR, trích trong LRCM: 479-480.

Do đó, phần thứ ba *Giai Trình Thiền* của Liên Hoa Giới nói[1]:

> Mặc dù nó có một tính chất định danh, nhưng bản chất của nó là một trong những hoạt động tinh thần thích hợp. [790] Do đó, bởi vì nó sanh ra trí huệ phi định danh siêu phàm, nên những người tìm kiếm trí huệ siêu phàm nên dựa vào nó.

Phản biện: Các kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa nói rằng nếu ai liên can đến ý tưởng rằng các pháp như các sắc đều là Không và vô ngã, thì người đó liên can đến các biểu tướng. Do đó, sự phân biệt có tính phân tích về tánh Không thì không biện hộ được.

Đáp: Những tuyên bố này trong các kinh điển đề cập đến việc chấp giữ tính Không như là tồn tại thật sự; như ta đã giải thích thường xuyên ở trên, các kinh đó không nói đến sự bảo lưu đơn giản, "Đây là Không". Nếu không, thì những kinh điển đó sẽ không nói về phân tích khi nuôi dưỡng trí huệ Ba-la-mật-đa:[2]

> Bồ-tát, một chúng sinh vĩ đại, người tu tập trí tuệ Ba-la-mật-đa và nuôi dưỡng trí huệ Ba-la-mật-đa nên thẩm tra một cách cẩn thận và chắc chắn phải xem xét điều sau đây: Trí tuệ Ba-la-mật-đa này là gì? Trí huệ Ba-la-mật-đa này là của ai? Có phải sự không tồn tại và không quán sát của pháp bất kỳ là trí huệ Ba-la-mật-đa? Khi một người thẩm tra một cách cẩn thận và xem xét một cách chắc chắn điều này...

Và trong câu trả lời cho nghi vấn làm thế nào để thực hành thâm sâu trí huệ Ba-la-mật đa, *Tâm Kinh* nói,[3] "Hãy thấu đáo một cách tuyệt hảo rằng ngay cả năm uẩn đó cũng đều là trống rỗng

---

[1]BA705 Bk3, Tucci 1971: 20; D3917: Ki 64a3-4.
[2]BA706 Conze 1990:102-03.
[3]BA707 *Prajñā-pāramitā-hṛdaya- sūtra* {*Bát-nhã Ba-la-mật-đa Tâm Kinh*} Ka 145a4-5.

về tự tính"[1]. Ngoài ra, *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Bảo Đức Bát Thiên Kệ* cho biết:[2]

> Khi trí huệ phá hủy các thuận duyên và nghịch duyên,
> Và tích cực và tiêu cực, và thậm chí không một hạt tử được quan sát thấy,
> Thì điều này mang giá trị trong thế giới như là trí huệ Ba-la-mật-đa.

Điều này có nghĩa rằng các ngươi đạt đến trí huệ Ba-la-mật-đa khi đã phân tích các pháp bằng trí huệ, thì các ngươi sẽ thấy không cần quan tâm đến ngay cả một hạt tử, trong vai trò sự thật một cách tối hậu. Làm thế nào sự khẳng định của các ngươi rằng sự phân tích định danh là một chướng ngại cho tuệ giác lại có thể không mâu thuẫn với nhiều tuyên thuyết này về sự cần thiết cho sự thẩm tra chính xác của các lập luận như vậy?

Phản biện: Tôi không đồng ý với cách tiếp cận này. Có tuyên thuyết kinh điển rằng người ta không cần thẩm tra các hiện tượng. Làm thế nào để Ngài giải thích việc này? [791]

Đáp: Nếu ngươi, giống như Ha-shang, cho rằng tất cả những ý nghĩ bất kỳ đều ràng buộc ngươi trong luân hồi, thì các ngươi phải chấp nhận rằng các ngươi đang bị trói buộc trong luân hồi bởi tất cả những suy nghĩ như: "Ta đã nhận được biệt huấn về vô niệm; ta sẽ thiền về điều này". Ta đã bác bỏ điều này một cách chi tiết trước đó.

Vì vậy, ý nghĩa của các đoạn văn trong kinh điển mà dường như nói rằng các ngươi không nên thẩm tra là việc dạy các ngươi

---

[1]Theo như cách dịch của ngài Huyền Trang trong các bản dịch Hán-Việt thì câu này là "chiếu kiến ngũ uẩn giai Không".

[2]BA708 *Prajñāpāramitā-ratnaguṇa-sañcaya-gāthā* {*Bát-nhã Ba-la-mật-đa Bảo Đức Bát Thiên Kệ*} Conze 1973: 22; D13: Ka 6a6-7.

không nên nghĩ tưởng về các pháp đó như là thật sự tồn tại. Việc ngưng ý nghĩ vốn hàm chứa sự tồn tại thật sự tựa như minh họa này: Nếu đau khổ phát sinh thông qua việc lầm tưởng một sợi dây thừng là một con rắn, thì các ngươi khắc phục lỗi lầm này khi các ngươi chắc chắn được rằng con rắn không tồn tại như các ngươi đã tưởng tượng. Không có cách nào khác. Tương tự như vậy, các ngươi phải sử dụng một lý do chính xác để chắc chắn rằng đối tượng mà các ngươi đã nghĩ đến như là thực sự tồn tại thì không thực sự tồn tại, và các ngươi phải làm cho mình thuần thục một cách tường tận với kết luận này. Các ngươi không thể ngừng ý nghĩ vốn hàm chứa sự tồn tại thật sự bằng cách đơn thuần thu hồi tâm thức vốn hàm chứa về sự tồn tại thực sự.

Hơn nữa, các ngươi phải đồng ý rằng quan niệm về sự *tồn tại thật sự* là một sai lạc; nếu nó không sai lạc, thì sẽ không có ý nghĩa gì trong việc ngăn chặn nó. Nếu các ngươi đồng ý rằng sự nhận biết này là sai lạc, thì làm thế nào các ngươi công nhận rằng đó là sai, trừ khi các ngươi nhận ra rằng đối tượng được bảo lưu bởi nó {sự nhận biết} không tồn tại? Vì một người có thể xác định xem một nhận biết là sai lạc hay không chỉ bởi việc liệu rằng một đối tượng có tồn tại giống như khi nó được nắm bắt bởi sự nhận biết đó hay không. Một tuyên bố đơn thuần sẽ không chứng minh được rằng đối tượng không tồn tại như nó được nghĩ tưởng là tồn tại bởi khái niệm về sự tồn tại thực sự. Vì vậy, các ngươi dựa vào sự kết hợp không khiếm khuyết của kinh văn và lý lẽ để chứng minh điều đó. Sau khi đã làm điều đó, các ngươi đi đến một kết luận về sự vắng mặt của sự tồn tại thực sự. Sau đó, các ngươi bình ổn tâm trí của mình mà không có việc nghĩ tưởng về sự tồn tại thực sự; đây là lập thuyết của chúng tôi. Vì vậy, sự hành thiền này phải là loại trạng thái phi định danh vốn trước đó đã có sự phân tích của trí huệ phân biệt; đơn thuần chỉ là một trạng thái vô niệm thì không đủ. Các ngươi

nên hiểu điều này tương ứng với những gì được nói trong *Giai Trình Thiền* phần thứ ba của Liên Hoa Giới:[1]

> Do đó, hãy thấy rằng trong các kinh điển của giáo pháp thù thắng, sự phân biệt có tính phân tích chính xác đi trước sự vắng mặt của chánh niệm và sự vắng mặt của hoạt động tinh thần bởi vì nó là sự phân biệt có tính phân tích chính xác duy nhất có thể tạo ra sự vắng mặt của chánh niệm và sự vắng mặt của hoạt động tinh thần. [792] Không có cách nào khác.

Và:[2]

> Các Kinh như *Bảo Vân Kinh* và *Giải Thâm Mật Kinh* khẳng định rằng trí huệ có bản chất phân biệt có tính phân tích chính xác. *Bảo Vân Kinh* nói:
>
> > Sau khi các ngươi đã thẩm tra với tuệ giác, các ngươi thấy biết sự vắng mặt của nền tảng. Điều này nhập vào phi tướng
>
> *Lăng Già Kinh* nói:
>
> > Này Đại Huệ {Mahāmati}, bởi vì các tính chất đặc trưng và tổng quát là không được thấy biết khi được thẩm tra tinh thần, nên người ta nói rằng tất cả các hiện tượng thiếu nền tảng.
>
> Thất bại trong việc tiến hành sự phân biệt có tính phân tích đúng sẽ mâu thuẫn với nhiều tuyên bố về phân biệt có tính phân tích chính xác mà đấng Thế Tôn đã tạo ra trong các

---

[1] BA709 Bk3, Tucci 1971: 17; D3917: Ki 62b6-7.

[2] BA710 Bk3, Tucci 1971:18-19, D3917: Ki 63a6-b3. *Ratna-megha-sūtra* {*Bảo Vân Kinh*} P897:211.3.2-3. The Bk3. Đây là sự trích dẫn của một đoạn kinh. *Laṅkāvatāra Sūtra* {*Lăng-già Kinh*}*,* D107: Ca 101a5-6

> kinh điển này. Vì vậy, có thể chấp nhận được khi nói: "Tôi có chút trí tuệ, nỗ lực nhỏ bé, và tôi không có khả năng theo đuổi các nghiên cứu sâu rộng". Nhưng vì đấng Thế Tôn đã tán thán nghiên cứu mở rộng, thì thật không phải là sáng sủa khi từ bỏ nó mãi mãi.

Tương tự như vậy, các tuyên thuyết rằng tâm không nên lưu giữ bất cứ điều gì, từ sắc cho đến toàn trí, có nghĩa là thật không phù hợp khi cho rằng các pháp đó thật sự tồn tại như là những nơi để tâm lưu lại. Nếu không, vì ngay cả những thứ như sáu Ba-la-mật-đa được nói đến theo cách đó, thì nó sẽ có nghĩa là tâm không được lưu lại thậm chí trên chúng. Như đã giải thích trước đây, thật không thích hợp khi lưu lại nội trong quan niệm về các pháp như thật sự tồn tại. Có những tuyên thuyết trong kinh điển rằng qua việc dựa vào tri kiến rằng các pháp không thực sự tồn tại, các ngươi sẽ không lưu lại với và không cưu mang về các pháp như vậy. Hãy biết rằng tất cả các tuyên thuyết như thế chỉ đề cập đến sự phân biệt có tính phân tích chính xác ngay trước đó vốn bác bỏ rằng các đối tượng {là} thật hữu hay tồn tại tự tính. [793] Do đó, kinh điển tham chiếu đến những pháp như không thể nghĩ bàn, hoặc đến những gì là vượt quá sự nhận biết, đã được tạo ra để ngăn chặn các ngã mạn rằng sự thâm diệu có thể được biết đơn thuần qua nghiên cứu hoặc quán chiếu; những điều đó là các đối tượng về tự tri kiến cá nhân của một thánh giả. Do đó, những tuyên thuyết đó có nghĩa là không thể nghĩ bàn, v.v… đối với tâm thức của những người khác không phải là các bậc thánh giả, và mục đích của chúng là để ngăn chặn các ý kiến không chính xác về sự thâm diệu tồn tại thật sự. Hãy nhận ra rằng chúng không bác bỏ sự phân tích thích hợp bởi trí huệ phân biệt. *Giai Trình Thiền* phần thứ ba của Liên Hoa Giới nói:[1]

> Vì vậy, bất cứ nơi nào các ngươi nghe thấy những từ ngữ như "không thể nghĩ bàn", chúng là nhằm mục đích ngăn

[1]BA711 Bk3, Tucci 1971:19, D3917: Ki 63b7-64a2.

chặn các ý tưởng thổi phồng về niềm tự hào của những ai nghĩ rằng thực tại được thấy biết chỉ đơn thuần bởi nghiên cứu và quán chiếu. Các biểu thị như vậy cho thấy các hiện tượng được hiểu với tự tri kiến cá nhân của một thánh giả. Hãy hiểu điều này như là một phản bác chính xác về một tà kiến; các tuyên thuyết này không bác bỏ sự phân biệt có tính phân tích đúng đắn. Nếu không, nó sẽ mâu thuẫn với rất nhiều kinh và luận.

Làm thế nào nó mâu thuẫn với nhiều kinh điển? Nó sẽ mâu thuẫn với các tuyên thuyết như thế như điều này từ *Ca-diếp Phẩm Đại Thừa Kinh*:[1]

> Này Ca-diếp, sự phân biệt có tính phân tích chính xác về các pháp trong trung đạo là gì? Ca-diếp, nơi có sự phân biệt có tính phân tích về tính không tồn tại của một tự ngã và phân biệt có tính phân tích về sự không tồn tại của một chúng sinh hữu tình, một sinh chúng, một chúng sinh được nuôi dưỡng, một cầm thú, một cá nhân, một chúng sinh người, một người – Ca-diếp, điều này được gọi là sự phân biệt có tính phân tích chính xác về các pháp trên trung đạo.

Liên Hoa Giới trong phần thứ nhất của *Giai Trình Thiền* nói [794]:[2]

> *Vô Phân Biệt Nhập Chân Ngôn* (*Ārya-avikalpa-praveśa-dhāraṇī*) nói: "Các ngươi tống khứ những biểu tướng của sắc và tương tự, bằng việc không dụng tâm". Điều này ý gì? Một lần nữa, chủ ý là khi sử dụng trí tuệ để thẩm tra, các ngươi không áp dụng tâm mình cho những sự việc vốn không quan

---

[1]BA712 kāśyapa-parivarta-sūtra Stael-Holstein: 82-83; D87: Cha 130b2-3.

[2]BA713 Bkl, Tucci 1986: 212; P5310: 26.4.2-3. *Ārya-avikalpa-praveśa-dhāraṇī,* P810:231.3.4-5.

sát được. Nó không phải là việc các ngươi không có hoạt động tinh thần một cách nghiêm ngặt. Trong sự thẩm nhập thiền về vô phân biệt {phi tưởng}, các ngươi hoàn toàn loại bỏ hoạt động tinh thần, nhưng điều này không tống khứ được các tham chấp từ vô thủy đến các pháp như sắc.

Điều này cũng rõ ràng trong lời chú giải của đại sư này trong bài Chân ngôn đó.
Một cách toát yếu, trong Đại thừa không có quan điểm nào khác hơn so với hai loại quan điểm đã được giải thích rộng rãi trong các văn bản của thánh giả Long Thọ và thánh giả Vô Trước. Rõ ràng là những học giả xuất sắc và các nhà thiện xảo sư của Ấn và Tạng chắc chắn dựa vào một trong hai quan điểm {nhân vô ngã và pháp vô ngã} như được giải thích bởi hai đại sư này {Long Thọ và Vô Trước}. Vì vậy, không có nghi ngờ chi về việc các ngươi phải tìm kiếm quan điểm của một trong hai bậc thầy này, như được trình bày bằng các bản luận tương ứng của các ngài. Ta trước đây đã giải thích thủ tục để truy tầm quan điểm dựa trên các bản luận của thánh giả cha và người con trai tinh thần của ngài [Long Thọ và Thánh Thiên].

Theo Thánh giả Vô Trước, các đối tượng và các chủ thể, trong thực tại, hoàn toàn thiếu vắng việc trở thành các thực thể khác nhau thật sự, nhưng vẫn trình hiện như là các thực thể khác nhau thật sự trước chúng sinh trẻ con. Các trình hiện như thế là những đối tượng phóng tưởng mà các chúng sinh trẻ con nghĩ tưởng thành tồn tại thật sự giống như khi chúng trình hiện. Qua kinh điển và lý luận, các ngươi tìm thấy một sự tin cậy vững chắc về sự thật hoàn hảo, không nhị nguyên vốn là sự phủ định toàn bộ của sự phóng tưởng trong mối quan hệ đến sự phụ thuộc. Sau đó thật cần thiết để thực hiện cả thiền định trên *quan điểm* đó lẫn thiền quán lên nó với sự phân biệt. Ngay cả với sự hiểu biết như thế về *quan điểm*, nếu trong quá trình thiền định các ngươi chỉ đơn thuần nhập vào một trạng thái phi định danh, và không bình ổn {định} tâm vào *quan điểm* đó, thì điều này không cấu thành

thiền lên tính Không. [795] Các ngươi nên quan tâm đến *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Luận* của Bảo Sinh Tịnh {skt. Ratnakāraśānti}, vì nó là rõ ràng nhất về các phương pháp của hệ thống này cho việc xác định *quan điểm*, các phương pháp của nó để duy trì định và tuệ một cách tách biệt đối với những gì các ngươi đã xác định, và các phương pháp của nó để nhập vào sự hợp nhất giữa định và tuệ. Thật là tuyệt vời để biết hệ thống này thấu đáo và thiền định theo những gì được tìm thấy trong các kinh điển của nó.

Mỗi kinh Đại thừa, từ những tóm lược cho đến các kinh văn chi tiết nhất – đưa ra rất nhiều giáo pháp về ý nghĩa thậm thâm, nhưng cũng còn để lại nhiều điều. Vì vậy, các ngươi phải rút ra các điểm vốn không được dạy trong một số văn bản nhất định từ các kinh văn khác vốn có dạy các điểm đó , và các ngươi phải rút ra các điểm vốn không được dạy rộng rãi trong một số kinh văn nhất định từ các kinh văn khác vốn có chỉ dạy chúng một cách chi tiết. Các ngươi nên hiểu rằng điều này cũng đúng đối với các thể loại của các Bồ-tát hành quảng đại. Một con đường một phần, trong đó hoặc là sự thâm điệu hoặc là quảng đại đang bị mất, thì không thể được coi là hoàn tất. Đây là lý do tại sao người ta thường nói rằng các ngươi phải có kỹ năng trong tất cả các thừa để trở thành một thiện xảo sư, người hoàn toàn đủ tiêu chuẩn để giáo huấn lộ trình tu tập.

Chương 26: Hợp Nhất Định và Tuệ

(c")Tóm lược những điểm chính để duy trì trí huệ và định lực

(d') Biện pháp để đạt được trí huệ thông qua thiền

(iii) Làm thế nào để hợp nhất định lực và trí huệ

ॐ

(c") Tóm lược những điểm chính để duy trì trí huệ và định lực

Như ta đã giải thích, khi ngươi đã tìm thấy quan điểm về những gì là liễu nghĩa, ngươi sẽ xác định rằng ngã và các sở hữu của ngã không tồn tại tự tính trên cơ sở liên quan đến những điều mà các quan niệm "ta" và "của ta" phát sinh. Và cũng giống như khi ngươi bước đầu đã thực hiện sự xác quyết này, ngươi tiếp tục sử dụng phân tích {thiền quán} mở rộng với trí huệ phân biệt để mang lại tác động chắc chắn cho việc trì giữ kết luận đó. Ngươi thực hành xen kẽ giữa việc thiền định – trụ lại kết luận mà không có sự phân tán – và phân tích bằng trí huệ phân biệt. Vào thời điểm đó, nếu sự bình ổn {an trụ} giảm do thiền phân tích quá nhiều, hãy tăng cường bình ổn thiền hơn và khôi phục lại định lực. Khi sự bình ổn tăng dưới ảnh hưởng của thiền định mở rộng, nếu ngươi bị mất chú tâm trong phân tích và do đó thất bại trong việc phân tích, thì sự xác định về thực tại của ngươi sẽ không trở nên vững chắc và mạnh mẽ. Thiếu vắng một sự xác định vững chắc và mạnh mẽ về thực tại, ngươi sẽ không làm được ngay cả những hủy hoại nhỏ nhặt nào lên việc đối kháng lại các gán đặt thêm vốn nhận thức về sự tồn tại của hai tự ngã. Vì vậy, hãy trau dồi một sự cân bằng của định lực và trí huệ bằng việc thiền quán mở rộng. Liên Hoa Giới trong phần thứ ba của *Giai Trình Thiền* dạy:[1]

[1]BA714 *Bk3, Tucci 1971:10-U, D3917: Ki 59b2-3*.

Khi thông qua tu dưỡng tuệ giác, trí huệ trở nên vô cùng mạnh mẽ, thì định lực suy giảm. [796] Vì vậy, giống như một ngọn lửa được đặt trong gió, gió làm xao động tâm khiến nó không nhìn thấy thực tại một cách thật rõ ràng. Vì lý do đó, sau đó, ngươi nên nuôi dưỡng định lực. Cũng thế, khi định lực trở nên quá mạnh mẽ, ngươi sẽ không nhìn thấy thực tại một cách thật thấu suốt, giống như một người đang ngủ. Vì vậy, {khi đó} ngươi nên nuôi dưỡng trí huệ.

Hãy hiểu rằng cách để chuẩn bị cho một thời thiền, cách để kết thúc một thời thiền, và cách để tự hành xử giữa các thời thiền cũng giống như ta đã giải thích trong phần trên về người có năng lực nhỏ.[1] Trong phần về định, ta đã giải thích làm thế nào nhận diện hôn trầm và trạo cử, làm thế nào để sử dụng toàn tâm {chánh niệm} và tỉnh giác để loại bỏ chúng, và làm thế nào để thư giãn những nỗ lực của ngươi sau khi ngươi đã đạt được một sự an tịnh vốn vận hành một cách tự nhiên, mà không bị mất cân bằng do hôn trầm hoặc trạo cử.[2] Hãy nhận ra rằng tất cả điều này là tương tự khi thiền về vô ngã.

Bảo Sinh Tịnh trong *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Luận* nói rằng việc duy trì định lực đối với đối tượng của thiền khiến sinh khởi nhu hoạt, và việc thiền phân tích về trí huệ lên đối tượng đó cũng làm phát khởi nhu hoạt. Sau khi ngươi đã xác lập hai điều đó một cách riêng biệt, thì ngươi hợp nhất chúng. Theo bản luận này, không đòi hỏi rằng ngươi tiến hành phân tích {quán} và bình ổn {chỉ} nội trong một thời thiền liên tục. Do đó, Bảo Sinh Tịnh giải thích rằng có thể chấp nhận được khi tiến hành chúng {thiền quán và thiền chỉ} trong các buổi {thiền} riêng biệt. Điểm quan trọng ở đây là bằng việc nhổ tận gốc tiến trình tư tưởng mà trong đó vô minh thật chất hóa các pháp, ngươi làm sinh khởi một điều chắc chắn mạnh mẽ về tính Không – là sự vắng mặt của sự tồn tại tự tính vốn đối nghịch với sự thật chất

---

[1]BA715 LRCM: 55-69 (Great *Treatise* 2000: 93-108).
[2]BA716 LRCM: 514-536.

hóa này – và sau đó ngươi phải thiền định về tánh Không. Nếu ngươi thất bại trong việc bác bỏ các quan niệm về tự ngã và các tiến trình tư tưởng về vô minh, và ngươi bỏ tính Không vào một xó, thì thiền của ngươi sẽ không làm được gì để ngăn trở hai quan niệm về tự ngã. Các bậc thầy trước đây thường nói: "Nó giống như việc gửi một hình nộm đến cánh cửa phía tây để xua đuổi một con quỷ ở cửa phía đông".[1] Thật hiển nhiên rằng điều này là khá đúng.

Những điều mà ta đã nói ở đây là chỉ là một lời giải thích đại cương. [797] Để hiểu những điểm tế nhị về những gì là thuận lợi và bất lợi khi hành thiền, ngươi phải dựa vào các bậc thầy thiện tri, và ngươi phải sử dụng kinh nghiệm thiền của mình. Vì vậy, ta sẽ không đi vào chi tiết.

Đối với những thiền tập này, ta đã lấy các hướng dẫn trước đây về các giai trình của đạo pháp như là một nền tảng và sau đó mở rộng chúng. Một trong những hướng dẫn ban đầu ấy, *Giáo Huấn Tóm Lược* (Be'u bum) của Bodowa (Potoba) nói:[2]

> Một số nói rằng ngươi xác định sự vắng mặt của sự hiện hữu nội tại
> Sử dụng lý lẽ trong quá trình nghiên cứu và quán chiếu,
> Nhưng, không là thiền nghiêm ngặt mà không có tư tưởng định danh trong thời gian thiền.
> Nếu làm vậy, thì đây sẽ là một sự trống rỗng không kết nối với các nghiên cứu và quán chiếu.

---

[1]BA717 Thurman 1984: 246, n. 86 nói: "Ngạn ngữ này phát khởi từ các nghi lễ đuổi tà phổ biến trong đó một kẻ lãnh tội được làm từ bột lúa mạch và được xếp đặt để nhận lãnh các thế lực tiêu cực để được đuổi tà là hậu quả bị ném ra khỏi nhà mà trong đó nghi lễ được cử hành – dĩ nhiên nó phải bị ném về hướng mà ở đó sự phá rối đến.

[2]BA718 Đây là Be'u bum sngon po, một giải thích bKa-glams-pa về đạo pháp được dạy bởi Po-to-ba Rin-chen-gsal và được xếp đặt bởi Dol-pa Shes-rab-rgya-mtsho.

Và, vì thiền trong một cách riêng biệt, nó sẽ không là một phương thuốc khắc phục.
Vì vậy, ngay cả ở thời gian thiền
Hãy phân biệt một cách phân tích qua việc sử dụng bất cứ điều gì ngươi đang quen thuộc –
Chẳng hạn như việc thiếu vắng một hoặc nhiều, hoặc duyên khởi –
Và sau đó bình ổn tâm ngươi mà không có ngay cả một chút ý tưởng lan man.
Nếu ngươi thiền theo cách đó, nó sẽ khắc phục các phiền não.
Đối với những người muốn theo Bổn Tôn Độc Tử [Atiśa]
Và đối với những ai muốn thực hành hệ thống các ba-la-mật-đa,
Đây là cách để nuôi dưỡng trí tuệ.
Bởi khi lần đầu tiên trở nên quen thuộc với nhân vô ngã,
Thì, ngươi có thể tiến hành theo cách này.

Ngoài ra, Atiśa [trong *Nhập Môn Nhị Đế* (*Satya-dvayāvatāra*)] cho biết: [1]

Ai hiểu được tính Không?
Nguyệt Xứng, môn đồ của ngài Long Thọ
Người đã được tiên tri từ Như Lai
Và là người nhìn thấy chân thực tại.
Người ta sẽ tìm hiểu chân thực tại
Từ giáo huấn dẫn xuất từ ngài.

Giáo huấn này cũng giống như những gì Atiśa nói trong *Trung Quán Luận* của mình (*Madhyamakopadeśa*), ngài nói rằng ngươi xen kẽ giữa thiền quán và thiền định vốn bình ổn trên các kết luận của phân tích như vậy. Không có sự khác biệt giữa điều này và hệ thống của đại sư Liên Hoa Giới. Như đã giải thích

[1]BA719 *Satya-dvayāvatāra,* D3902: A 7b4-5.

trước, các ý nghĩa chủ định trong *Nhập Trung Quán Luận* của Nguyệt Xứng, *Trung Đạo Tâm Luận* của Thanh Biện, và các tác phẩm của bậc thầy Thánh Thiên đều là một. Điều này cũng được giải thích nhiều lần trong giáo pháp của ngài Di-lặc và các bản luận của tôn giả Vô Trước, và nó được giải thích rõ ràng trong *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Luận* của học giả Bảo Sinh Tịnh, người xem hệ thống của Vô Trước là chính xác. [798] Vì vậy, thật hiển nhiên rằng các bản luận và giáo huấn bắt nguồn từ Long Thọ và Vô Trước đều tương hợp về cách thức để duy trì trí huệ.

(d') Các biện pháp để đạt được trí huệ thông qua thiền.

Khi ngươi thiền định sử dụng trí huệ phân biệt để phân tích theo cách này, thì ngươi có một tiếp cận về tuệ giác cho đến khi ngươi phát triển nhu hoạt như ta đã giải thích ở trên; một khi ngươi phát triển nhu hoạt, thì nó là tuệ giác chân thật. Bản chất của nhu hoạt và cách thức để sinh khởi nó như ta đã giải thích về chúng bên trên.[1] Nhu hoạt cũng được đem đến từ một định lực đạt được từ trước và liên tục, do đó, tuệ giác không chỉ đơn giản là một vấn đề của việc có nhu hoạt. Nó là gì? Tuệ giác là khi sức mạnh của thiền quán tự nó có thể đem lại nhu hoạt. Về vấn đề này, trí huệ quan sát sự phân hóa và trí huệ quan sát bản chất thực là như nhau. Vì vậy, *Giải Thâm Mật Kinh* nói:[2]

> Bạch Thế Tôn, khi các Bồ-tát, vốn đã không đạt đến nhu hoạt tinh thần và thể chất, chú ý một cách nội tại lên một đối tượng của sự tập trung vốn là một hình ảnh dựa trên cách họ đã hiểu biết về những hiện tượng thường tục đó trong sự quán chiếu thậm thâm, thì sự chú ý đó là gọi là gì?
> Này Di-lặc, nó không phải là trí huệ, ngươi có thể nói rằng họ có một niềm xác tín đó là một tiếp cận của trí huệ.

[1] BA720 LRCM: 537-543.
[2] BA721 Sn, Lamotte 1935:90; P774:13.5.4-5; cf. LRCM: 537.

Bát-nhã Ba-la-mật-đa Luận của Bảo Sinh Tịnh cũng nói:[1]

> Như vậy, việc đạt được trí huệ nằm trong việc đạt được nhu hoạt thể chất và tinh thần. Khi ngươi có một sự quan tâm mạnh mẽ lên các đối tượng của sự tập trung bên trong, vốn là một hình ảnh dựa trên cùng đối tượng này như là ngươi đã quán chiếu nó, thì ngươi sẽ thực hiện sự phân biệt phân tích. Cho đến khi ngươi phát triển nhu hoạt thể chất và tinh thần, sự chú ý này là một tiếp cận của trí huệ; khi nhu hoạt phát triển, sự chú ý này là trí huệ. [799]

Điều này có nghĩa rằng trong thiền về sự phân hóa của các pháp thường tục, thì định lực, trí huệ, và cách chúng hợp nhất được so sánh với những gì được thực hiện trong thiền lên bản chất thật sự {chân tánh}. Khi chính sự phân tích có thể mang lại nhu hoạt, thì nó cũng có thể mang lại tập trung nhất tâm. Vì vậy, lợi thế của việc đã đạt được định lực là thiền quán về sự phân hóa có thể tự nó đem lại sự tập trung nhất tâm này. Vì vậy, đối với những người đã xác lập định lực mạnh mẽ, thì thậm chí thiền quán {cũng} giúp cho định lực. Vì vậy, đừng suy nghĩ rằng: "Nếu tôi thực hiện thiền phân tích về sự phân biệt, thì sự an trụ của tôi sẽ giảm bớt".

Việc thiền của ngươi sẽ cấu thành một tuệ giác vốn kết hợp thiền định và thiền quán về bản chất thực sự chỉ khi ngươi đáp ứng được tiêu chuẩn của việc đã tìm thấy một sự hiểu biết chính xác, chân thực về quan điểm triết học của một trong hai vô ngã và sau khi đã tập trung và thiền lên điều này. Đây là những gì phân biệt trí huệ thực sự; nó không thể được phân biệt bởi bất kỳ phương tiện nào khác.

Những loại sự việc nào *không* nhận ra được nó {trí huệ thực sự}? Thiền về đối tượng bất kỳ nào đều có thể ngăn chặn cảm nhận thô về sự trình hiện nhị nguyên giữa đối tượng và chủ thể, để lại tâm của ngươi như một bầu trời không bợn nhơ; tâm thức

---

[1] BA722 *Prajñāpāramitopadeśa,* P5579: 248.3.1-3.

ngươi có thể được phú cho các phẩm chất về tri kiến, sự rõ ràng và thấu suốt. Giống như một ngọn lửa không bị ảnh hưởng bởi gió, tâm có thể vẫn giữ ổn định trong một thời gian dài; các đối tượng bên ngoài và bên trong có thể xuất hiện trong tâm ngươi như các cầu vồng hay những làn khói mong manh, và có thể tiếp tục xuất hiện theo cách đó trong một thời gian dài. Khi ngươi tập trung chú ý lên đối tượng bất kỳ nào vốn xuất hiện trước ý thức, thì đối tượng đó không thể đứng vững ngay cả với những chú tâm nhỏ nhất, và sau đó định lực của ngươi được phục hồi. Lúc đầu, các đối tượng thô bên ngoài như sắc tướng và âm thanh có xuất hiện, nhưng khi ngươi nuôi dưỡng sự quen thuộc với trạng thái thiền này, thì cuối cùng có vẻ như các hiểu biết và kinh nghiệm về loại mà ngươi có từ trước đã bị loại trừ; khi ngươi tập trung tâm mình lên chúng, thì chúng biến mất mà không mang lại một chú ý nhỏ nhặt nào. [800] Những kinh nghiệm như thế xảy ra, nhưng không thể được xem là các trường hợp của việc tìm thấy *quan điểm* vốn hiểu biết thực tại vượt ra ngoài hai cực đoan; mà các trình hiện mơ hồ không phân biệt rõ ràng này cũng không thể được xem là "tựa như ảo ảnh" trong ý nghĩa Trung Quán. Điều này là bởi vì nhiều điều như vậy xuất hiện khi ngươi duy trì sự bình ổn trong một thời gian dài, ngay cả khi tâm trí của ngươi không được hướng đến *quan điểm*. Như ta đã giải thích trước đây[1], ý nghĩa về "tựa như ảo ảnh" đòi hỏi rằng một trình hiện được dựa vào hai yếu tố: (1) sự chắc chắn của một thức lập luận vốn đã kết luận rằng các pháp thiếu nền tảng, và (2) sự xác lập không thể phủ nhận của nhận thức hiệu quả thường tục về các trình hiện.

Các pháp chẳng hạn như các sắc tướng có thể trình hiện trong tâm trí của ngươi theo một khía cạnh mỏng và trong suốt, tựa như một cầu vồng; điều này chỉ đơn giản là sự kết hợp của sự

[1]BA723 LRCM: 741-750.

vắng mặt của đối tượng khả xúc[1] nào đó và một sự trình hiện mơ hồ vốn xảy ra bất chấp sự vắng mặt của bất cứ điều gì cảm giác được. Như vậy, vì loại xác định này không có ngay cả một chắc chắn nhỏ nhất về sự vắng mặt của sự tồn tại tự tính, nên thật không đúng khi xem xét việc này là một trình hiện tựa ảo ảnh, bởi vì làm như vậy tức là gọi "sự tồn tại tự tính" khả xúc, xem hai đối tượng của sự phủ định – sự hiện hữu tự tính và khả xúc, như thể chúng là như một. Nói cách khác, nếu ngươi đã cho rằng ý nghĩa Trung Quán về ảo tưởng và sai lạc là một điều gì đó thuộc loại này, thì khi một cầu vồng và làn khói mỏng được lấy như là các nền móng, ý tưởng rằng chúng tồn tại một cách tự tính sẽ không bao giờ xảy ra, bởi vì theo phương pháp tiếp cận của ngươi, chính tính chắc chắn của các nền móng này sẽ là một sự xác thực mà chúng xuất hiện nhưng thiếu sự hiện hữu tự tính. Ngoài ra, khi sự khả xúc tự nó được dùng như là một nền móng, thì cách tiếp cận này sẽ không dẫn đến sự chắc chắc rằng việc khả xúc thiếu vắng tồn tại tự tính, bởi vì theo phương pháp tiếp cận của ngươi, sự chắc chắn của nền móng là một quan niệm về tồn tại tự tính. Vì vậy, khi sắc tướng và v.v… trình hiện theo cách đó, điều này không phải là những gì có nghĩa như sự trình hiện tựa một ảo ảnh, bởi vì không có ngay cả một sự phủ định nhỏ nhặt nào về đối tượng của hiểu biết sai lầm vốn nghĩ rằng sự trình hiện mỏng và trong suốt này là cơ chế của trạng thái, hay tình trạng bản thể của các đối tượng đó. Như ta đã giải thích, sự trình hiện tựa ảo ảnh đề cập đến những gì trình hiện trước một người nào đó trước đây đã tìm thấy, và những người đã không quên, quan điểm xác thực.[2] [801]

---

[1]Đối tượng khả xúc tức là các vật có thể cảm giác được. Có 6 loại gồm: (1) trơn láng (tib. འཇམ་པ), (2) Thô ráp (tib. རྩུབ), (3) nặng nề (tib. ལྗི་བ), (4) lạnh (tib. གྲང་བ), (5) đói (tib. བཀྲེས་པ) và (6) khát (tib. སྐོམ་པ).

[2]BA724 LRCM: 442-450. Về một giải thích của "tựa ảo ảnh" các trình hiện liên hệ với Mật điển Thời Luân mà Tsongkhapa đang hướng tới ở đây. Xem Stearns 2000

Giai trình của truyền thống đạo pháp bắt nguồn từ Geshe Gonbawa (dGebshes dGonpaba)[1] mô tả làm thế nào để tạo ra sự hiểu biết đó về tánh Không như sau: Trước tiên, ngươi thiền định về nhân vô ngã. Sau đó ngươi thiền định về ý nghĩa của pháp vô ngã, đem lại chánh niệm và tỉnh giác để duy trì. Trong một thời thiền dài, thất bại trong việc sử dụng chánh niệm sẽ làm cho ngươi dao động giữa hôn trầm và trạo cử, và do đó sẽ có rất ít lợi lạc. Vì vậy, hãy tiến hành bốn thời trong mỗi sáng, chiều, hoàng hôn, và bình minh, ngươi thiền trong mười sáu buổi mỗi ngày. Khi ngươi nghĩ rằng đối tượng đang trở nên rõ ràng hay ngươi đang có trải nghiệm nào đó, thì ngươi nên dừng lại. Khi ngươi thiền định theo cách này, và sau đó, giả sử rằng ngươi đã {cảm thấy} đang thiền không lâu, hãy kiểm tra thời gian và xem ban đêm hay ngày đã bị ngắn lại, điều này có nghĩa rằng tâm đã liên kết với đối tượng của nó. Nếu ngươi kiểm tra thời gian giả dụ rằng ngươi đã hành thiền trong một thời gian rất lâu và thấy rằng không có bao nhiêu thời gian {thật sự} đã trôi qua, điều này có nghĩa là tâm trí của ngươi chưa liên kết đến đối tượng của nó. Khi tâm trí được liên kết với đối tượng của nó, thì các phiền não giảm đi trong tâm trí của ngươi, và ngươi tự hỏi liệu ngươi đã bao giờ sẽ cần phải ngủ lại nữa không.

---

[1]BA725 Gon-ba-wa là dGon-pa-ba-dbang-phyug-rgyal-mtshan (G6n-ba-wa Wang-chuk-gyei-tsen) (1016-1082). bKa'-gdams-pa (Kadampa) được truyền xuống từ Atiśa cho dGe-bshes Bromston-pa-rgyal-ba'i-'byung-gnas (Geshe Drom-d6n-ba). Đệ tử của 'Brom-ston-pa sau đó truyền xuống trong 3 dòng, "tảng văn" (*gzhungpa ba*), "Giáo huấn" (*man ngag ba*), *và* "Giai Trình của Đạo Pháp" (*lam rim ba*), vốn được truyền khẩu cho Po-to-ba (Bo-do-wa)) (1027/31-1105), sPyan-snga-tshul-khrims-'bar (Jen-nga-tsul-trim-bar) (1038-1103), và Geshe dGon-pa-ba một cách tương ứng. Những người theo chân dòng Giai Trình của Đạo Pháp đã dựa trên các bản luận gọi là "Giai Trình của Giáo pháp" (*bstan rim*), vốn là các giải thích về Giai Trình của Đạo Pháp, một số trong các luận của Tsongkhapa dựa trên Đại Pháp của ngài. Xem chú thích 743 dưới đây; xem thêm Tharchin and Engle 1990.

Khi ngươi đang thành công trong mỗi thời thiền của ngày và đêm, thì sự tập trung của ngươi sẽ phát triển bốn đặc tính: (1) không rời rạc – khi ngươi đang ở trong cân bằng, ngươi sẽ không cảm thấy sự chuyển động của hít vào và thở ra, và hơi thở và suy nghĩ của ngươi sẽ trở nên rất tinh tế; (2) độ sáng – nó sẽ giống như độ sáng của bầu trời thu vào giữa trưa; (3) sự thấu suốt – nó sẽ giống như sự rõ ràng mà ngươi nhìn thấy khi ngươi đổ nước vào một tách kim loại sạch và đặt nó dưới ánh mặt trời và (4) sự vi tế – việc theo dõi từ nội trong điều kiện vốn có ba đặc tính đầu, ngươi thấy được những gì xảy ra dù với việc nhỏ bằng sự chia chẻ một phần của cọng tóc. Điều này tiếp cận sự tạo thành trí huệ phi định danh. So với trí huệ phi định danh thực sự, thì bản chất của nó {vẫn} là định danh; do đó nó được cho là bị sai lạc. Điều này giải thích những gì được ghi trong *Trung Biên Phân Biệt Luận* của Di-lặc,[1] "Sự tiếp cận là sai lạc". Theo những gì được nói trong *Trung Biên Phân Biệt Luận*, ngay cả thiền định cát tường nhất về tính Không bởi một phàm phu chỉ là một tiếp cận và phải được xem xét là sai lạc. [802]
Khi ngươi thiền về ý nghĩa của quan điểm chính xác như được giải thích ở trên, sau đó mặc dù các đặc điểm khác đã không phát sinh, nhưng điều này là thiền định về ý nghĩa của vô ngã. Nếu ngươi không thiền định về ý nghĩa của *quan điểm*, được xác định chính xác, thì ngay cả nếu bốn đặc điểm phát sinh, nó không thể được coi là thiền định về liễu nghĩa. Vì vậy, việc một điều gì đó có phải là thiền về ý nghĩa của bản chất thật sự hay không được xác định như ta đã giải thích ở trên. Cách mà các thứ trình hiện như là các ảo ảnh sau khi thiền định lên bản chất thật sự đó nên được hiểu theo những gì ta giải thích bên trên.[2]

(iii) Làm thế nào để hợp nhất định lực và trí huệ

[1]BA726 Madhyānta-vibhāga*:* 4.12a, D4021: Phi 43a4.
[2]BA727 LRCM: 741-750.

Như ta đã giải thích trong các phần trên về các tiêu chuẩn để thành tựu được sự định lực và trí huệ,[1] nếu ngươi không đạt được chúng, thì sẽ không có bất cứ điều gì để hợp nhất. Do đó, để hợp nhất chúng, ngươi dứt khoát phải đạt được cả hai. Ngoài ra, từ thời gian mà ngươi lần đầu tiên đạt được trí huệ, ngươi sẽ có sự hợp nhất đó. Vì vậy, được bảo rằng cách để đạt được sự hợp nhất đó là việc thực hiện thiền quán dựa trên cơ sở định lực trước đó, theo tuần tự phát triển bốn sự chú tâm – như là tập trung căng chặt – ở đây tại thời điểm trí huệ. Vì vậy, khi ngươi đã phát triển sự tập trung thứ tư [tự động tập trung] như đã giải thích ở trên,[2] điều này cấu thành sự hợp nhất. Ngoài ra, ở phần cuối của thiền quán, ngươi thực hành và duy trì thiền định, nó là sự hợp nhất khi sự định lực do đó đạt được trở nên thiền bình ổn của loại này. Vì vậy, *Thanh Văn Địa* của Vô Trước nói: [3]

> Làm thế nào để ngươi kết hợp và cân bằng giữa định và tuệ? Và tại sao nó được gọi là một đạo pháp của sự hợp nhất? Người ta nói rằng nó đạt được thông qua chín trạng thái tinh thần. Dựa trên việc đã đạt được trạng thái thứ chín – cân bằng – và đã hoàn toàn đạt được định lực, ngươi áp dụng cho mình để đi đến trí huệ siêu việt – sự phân biệt các pháp. Vào thời điểm đó, ngươi nhập vào đạo pháp về các pháp khác biệt một cách tự nhiên và bất dụng công. [803] Bởi vì con đường của định lực không bị dính mắc bởi phấn đấu, nên trí huệ là thuần tịnh, thanh khiết, đi kèm sau định lực, và hoàn toàn tràn ngập hỷ lạc. Do đó, định lực và trí huệ của ngươi kết hợp và cân bằng; điều này được gọi là đạo pháp về sự hợp nhất của định và tuệ.

---

[1]BA728 Điều này đề cập đến thời ngay liền trước đó được xem là đã thành tựu trí huệ và đến thời được xem là nuôi dưỡng thành công định lực LRCM: 536ff.

[2]BA729 LRCM: 535-537.

[3]BA730. Sbh P5537:107.5.2-6.

Liên Hoa Giới trong phần thứ ba của *Giai Trình Thiền*:[1]

> Thông qua việc được phân lập khỏi hôn trầm và trạo cử, tâm trí của ngươi trở nên cân bằng và vận hành một cách tự nhiên. Khi điều này làm cho tâm ngươi cực kỳ rõ ràng về thực tại, ngươi đạt được cân bằng qua việc hành xả nỗ lực của mình. Hãy hiểu rằng sau đó ngươi đã đạt được đạo pháp về sự kết hợp của định và tuệ.

Tại sao điều này được gọi là "sự hợp nhất"? Trước khi đạt được nó, thiền quán về sự phân biệt có thể không phải bởi tự chính nó mang lại sự bình ổn về sự không rời rạc. Vì vậy, ngươi phải thực hiện việc nuôi dưỡng thiền quán và thiền định một cách riêng biệt. Khi đạt được cả hai, chính hoạt động của thiền quán về sự phân biệt có thể tự mang lại định lực. Vì vậy, nó được gọi là sự hợp nhất. Ngoài ra, sự phân tích tại điểm này là trí huệ. Sự bình ổn ở cuối của phân tích là một định lực đặc biệt quan sát tính Không. *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Luận* của Bảo Sinh Tịnh:[2]

> Sau đó, tâm quan sát hình ảnh rời rạc đó. Khi tâm đó kinh nghiệm cả định và tuệ trong một dòng liên tục lẫn không bị gián đoạn của sự chú tâm, thì điều này được gọi là con đường về sự hợp nhất (zung 'Brel) của định lực và trí huệ. Định và tuệ là một cặp (zung); kết nối ('Brel ba) có nghĩa là có nhau; chúng hoạt động liên kết với nhau. [804]

"Không bị gián đoạn" có nghĩa là sau khi ngươi hoàn thành thiền phân tích tự nó, thì ngươi không phải bình ổn tâm trí của ngươi trong một trạng thái không rời rạc, mà thiền phân tích của ngươi tự nó mang lại sự không rời rạc. "Hãy trải nghiệm cả hai" có nghĩa là ngươi kinh nghiệm cả định vốn quan sát một hình ảnh không rời rạc và tuệ vốn quan sát một hình ảnh rời rạc.

[1] BA731 Bk3, Tucci 1971:9; D3917: Ki 59bl-2.
[2] BA732 *Prajñāpāramitopadeśa,* P5579:246.3.5-6.

Chúng không phải là đồng thời, nhưng ngươi trải nghiệm chúng trong vòng một quá trình liên tục, không gián đoạn của sự chú ý thiền của ngươi.

Vấn: Phải chăng nó không mâu thuẫn với giải thích rằng, sau khi đạt được định lực trước đó, Ngài sử dụng thiền quán về phân biệt để xác lập sự bình ổn?

Đáp: Nếu, trước khi đạt được định, ngươi liên tục luân phiên thời thiền giữa phân tích và sự bình ổn hậu-phân tích, thì sẽ không thể đạt được định lực. Việc tiến hành thiền như vậy sau khi đạt đến định lực cho thấy rằng ngươi thành tựu được một định lực nâng cao. Vì vậy, không có mâu thuẫn.

Hơn nữa, có một trường hợp đặc biệt để xem xét: thiền phân tích ngay lập tức trước khi đạt được trí huệ có thể đem lại tập trung nhất tâm. Ta đã giải thích ở trên rằng không thể xác lập định lực, nếu trước khi đạt được trí huệ, ngươi liên tục luân phiên giữa phân tích và sự bình ổn hậu phân tích, và ta đã giải thích rằng sau khi ngươi đạt đến định lực, thì thiền quán không thể đem lại sự không rời rạc. Ta đã đưa ra những giải thích này về tình hình trước khi đạt được trí huệ, bỏ qua một bên trường hợp đặc biệt của phân tích vào sự khởi đầu của trí huệ. Tóm lại, trước khi thành tựu định lực, thì không thể đạt đến định bằng cách thực hiện thiền bình ổn trong sự luân phiên, qua việc bình ổn tâm ngươi tại kết luận của sự phân tích. Một khi định được xác lập, nhưng trước khi thành tựu trí huệ, thì thiền quán tự nó không thể đem lại một sự bình ổn vững chắc nhất tâm. Vì vậy, việc đạt được sự bình ổn vững chắc thông qua phân tích – phân tích mở rộng bởi trí huệ phân biệt – xảy ra khi thành tựu trí huệ; do đó sự hợp nhất của tuệ và định cũng được thừa nhận tại thời điểm đó. [805]
Vì vậy, đừng nhầm lẫn *sự hợp nhất* định lực và trí huệ với *một hỗn hợp* trong đó trí tuệ có thể phân biệt một cách phân tích ý nghĩa của vô ngã từ nội trong một trạng thái không rời rạc không

thay đổi một cách nền tảng của sự bình ổn vững chắc, giống như một con cá nhỏ di chuyển bên dưới mặt nước lặng yên mà không phá hư mặt nước đó.

Hãy biết làm thế nào để hợp nhất định và tuệ theo những gì trình hiện trong các văn bản nguyên thủy. Đừng đặt sự tin cậy trong các lời giải thích có nguồn gốc từ bất cứ điều gì khác. Từ quan điểm của những kinh luận Ấn-độ này, dường như ta phải phân biệt nhiều tính năng về việc làm thế nào ngươi duy trì định lực và trí huệ trong thiền. Nhưng ta thận trọng với việc bị dông dài, vì vậy ta sẽ không viết thêm.

Chương 27: Lược Yếu và Kết Luận

b' Làm thế nào để tu tập cụ thể trong Kim Cương thừa

Bây giờ ta sẽ đưa ra một tổng kết lược yếu về ý nghĩa chung của đạo pháp. Ngay từ đầu, gốc rễ của đạo pháp xuất phát từ sự phụ thuộc của ngươi vào một vị thầy, vì vậy hãy xem xét điều này một cách nghiêm túc. Sau đó, một khi ngươi đã phát triển một mong muốn không giả tạo để tận dụng lợi thế của phước lạc của ngươi, thì mong muốn này sẽ thúc đẩy ngươi thực hành liên tục. Vì vậy, để phát triển điều này, hãy thiền lên các chủ đề kết nối với an lạc và thuận duyên. Trừ khi ngươi sau đó dừng lại nhiều quan điểm khác nhau vốn tìm kiếm các mục tiêu của cuộc đời này, ngươi sẽ không siêng năng truy tầm các mục tiêu của cuộc sống trong tương lai. Vì vậy, hãy hành thiền về cách thức thân thể mà ngươi có là vô thường trong ý nghĩa rằng nó sẽ không kéo dài lâu, và sau khi chết ngươi sẽ đi lang thang trong những cõi đau khổ như thế nào. Vào thời điểm đó, bằng cách tạo ra một nhận biết chân chính vốn là chánh niệm về những sự sợ hãi các cõi đau khổ, hãy xây dựng sự chắc chắn từ sâu thẳm trái tim của ngươi về những phẩm chất của Tam Quy Y. Hãy thường hằng trong giới nguyện chung của việc quy y và rèn luyện trong các giới luật của nó. Sau đó, từ một loạt các quan điểm hãy phát triển tín tâm, trong ý nghĩa của niềm tin, về nghiệp và các nghiệp quả – điều này là nền tảng tuyệt vời của tất cả các phẩm chất tích cực Hãy làm cho đức tin này vững bền. Hãy phấn đấu để nuôi dưỡng mười thiện hạnh và tránh xa mười bất thiện hạnh, và luôn ở trong con đường của bốn năng lực.[1]

Khi ngươi đã tu tập tốt đẹp như vậy, trong những giáo lý liên quan với một người có khả năng nhỏ và đã làm cho sự tu tập này

[1]BA733 Các thiền tập được cung cấp cho đến nay được đề cập trong LRCM: 32-205 (*Great Treatise* 2000: 68-263). Bốn năng lực được giải thích ở LRCM: 196-199 (*Great Treatise* 2000: 251-59).

vững vàng, ngươi nên thường quán chiếu về các sai lạc tổng quan và cụ thể của luân hồi, và nói chung chuyển tâm của ngươi xa khỏi luân hồi càng nhiều như ngươi có thể càng tốt. Sau khi đã nhận diện bản chất của nghiệp và những phiền não – các nguyên nhân mà từ đó luân hồi phát sinh – {ngươi} tạo ra một mong muốn xác thực để loại bỏ chúng. Hãy phát triển rộng rãi sự chắc chắn về con đường giải thoát ngươi khỏi luân hồi, tức là, tam vô lậu học, và cụ thể là hãy nỗ lực vào bất kỳ các giới luật giải thoát cá nhân mà ngươi đã thọ nhận. [806]

Khi ngươi đã tu tập thuần thục như vậy, trong các giáo huấn liên quan với một người năng lực trung bình và đã làm cho thực hành này vững chãi,[1] hãy xem xét sự thật rằng cũng giống như ngươi tự mình đã rơi vào đại dương của luân hồi, thì tất cả chúng sinh đều như vậy, trong đó có các bà mẹ của ngươi. Hãy tu tập theo Bồ-đề tâm vốn được bắt nguồn từ tình yêu và lòng từ bi, và hãy phấn đấu để phát triển điều này thật nhiều theo khả năng của ngươi. Nếu không có nó, thì các thực hành của sáu Ba-la-mật-đa và hai giai đoạn[2] cũng giống như các câu chuyện được xây dựng trên một ngôi nhà không có nền tảng. Khi ngươi phát triển một ít trải nghiệm về Bồ-đề tâm này, hãy xác thực nó bằng nghi lễ. Qua việc nỗ lực trong tu tập này, hãy làm cho nguyện vọng được vững bền như ngươi có thể làm được. Sau đó, hãy nghiên cứu các làn sóng vĩ đại của các hạnh Bồ-tát, hãy học tập các lằn ranh giữa những gì cần loại bỏ và những gì nên tiếp nhận, và khởi lên một mong ước mạnh mẽ để tu dưỡng trong những hành vi Bồ-tát đó. Sau khi ngươi đã phát triển những thái độ này, hãy thọ giới về Bồ-tát hành thông qua nghi thức của nó. Hãy rèn luyện sáu Ba-la-mật-đa vốn làm trưởng thành tâm thức của chính ngươi và bốn cách thu thập các môn đệ vốn làm trưởng thành tâm của người khác. Cụ thể, hãy dấn thân mình trong việc tạo ra một nỗ lực tuyệt vời để tránh các

[1]BA734 LRCM: 203-280 (*Great Treatise* 2000: 264-353)..

[2]BA735 Hai giai đoạn Mật thừa là Phát Khởi và Hoàn Tất, được đề mục ở LRCM: 808-809.

phạm giới trọng. Hãy phấn đấu không để bị ô nhiễm bởi các tác nhân gây cấu nhiễm và các lỗi lầm nhỏ và trung bình, và ngay cả nếu ngươi đang bị uế nhiễm, thì hãy làm việc để sửa chữa nó.[1] Sau đó, bởi vì ngươi phải tu tập một cách đặc biệt trong hai Ba-la-mật-đa tối hậu{thiền định và trí huệ}, hãy trở thành thiện tri thức theo phương cách duy trì bình ổn thiền và sau đó đạt được định lực. Càng nhiều như ngươi có thể, hãy phát triển quan điểm về hai vô ngã, một sự thanh tịnh thoát ngoài thường hằng và hủy diệt. Sau khi ngươi đã tìm thấy quan điểm và bình ổn hóa tâm của ngươi lên đó, hãy hiểu được cách thích hợp để duy trì quan điểm này trong thiền, và sau đó thực hiện như vậy. Bình ổn và trí huệ như vậy được gọi là định và tuệ, nhưng chúng không phải là một cái gì đó khác biệt với hai Ba-la-mật-đa cuối.[2] Vì vậy, sau khi ngươi đã thọ Bồ-tát giới, thì chúng xảy đến trong bối cảnh của việc tu dưỡng các giới luật của nó.

Ngươi đã đạt đến một điểm trọng yếu, trong khi thiền ở các mức thấp hơn, khi ngươi càng muốn tăng cường để đạt được những mức độ cao hơn, và khi nghiên cứu các mức cao hơn, ngươi lại mong muốn thực hành các mức thấp hơn để trở nên mạnh mẽ hơn và mạnh mẽ hơn nữa. [807] Một số người nói rằng việc dùng hết năng lực của ngươi chỉ để bình ổn tâm ngươi và hiểu *quan điểm*, bỏ qua tất cả các chủ đề trước đó, nhưng điều này làm cho việc nắm được những điểm quan trọng rất khó khăn. Vì vậy, ngươi phải phát triển sự chắc chắn về toàn bộ giáo lý của đạo pháp. Khi ngươi thiền về các chủ đề này, hãy rèn luyện sự hiểu biết của mình và sau đó quay trở lại để cân bằng tâm mình. Vì vậy, nếu dường như lòng tin của ngươi vào sư phụ hướng dẫn ngươi trên con đường đang giảm dần, thì vì điều này sẽ cắt đứt gốc rễ của tất cả mọi thiện duyên đã đến với nhau, nên hãy làm việc trên các phương tiện dựa vào sư phụ. Tương tự vậy, nếu niềm vui của ngươi trong tu tập của ngươi mất đi sức mạnh, thì

---

[1]BA736 Điều này là một giải thích tổng quát về Đại thừa (LRCM: 182-468).

[2]BA737 LRCM: 468-805.

hãy thiền về các chủ đề liên kết giữa sự an lạc và thuận duyên làm sự tập trung chính của ngươi; nếu tham chấp của ngươi với cuộc sống này tăng cường, hãy tiến hành thiền lấy sự vô thường và các sai lạc của các cõi đau khổ làm sự tập trung chính của mình. Nếu ngươi dường như lười biếng về các luật lệ ngươi đã chấp nhận, hãy xem xét rằng sự chắc chắn của ngươi về nhân và quả của nghiệp là ít ỏi và hãy thiền về nghiệp và nghiệp quả làm sự tập trung chính của ngươi. Nếu cảm giác tỉnh ngộ của ngươi về tất cả luân hồi giảm thiểu, thì mong muốn truy tầm giải thoát của ngươi sẽ chỉ thành lời nói suông. Vì vậy, hãy quán chiếu những sai lạc của luân hồi. Nếu ý định của ngươi để mang lại lợi ích cho chúng sinh trong bất kỳ điều gì ngươi làm không được mạnh mẽ, thì ngươi sẽ cắt đứt gốc rễ của Đại Thừa. Vì vậy, hãy thường xuyên trau dồi Bồ-đề tâm nguyện cùng với các nguyên nhân của nó. Một khi ngươi đã thọ những thệ nguyện của một đứa con của đấng Chiến Thắng và đang tu tập các thực hành, thì nếu các trói buộc của quan niệm thật chất hóa về các biểu tướng có vẻ mạnh mẽ, hãy sử dụng thức lập luận để phá hủy tất cả các đối tượng vốn được nắm bắt bởi tâm vốn nhận thức các biểu tướng, và hãy rèn luyện tâm ngươi về tính Không tựa như không gian và tính Không tựa như ảo ảnh. Nếu tâm trí của ngươi bị làm nô lệ cho việc mất tập trung và không còn lưu lại trên một đối tượng thiện đức, thì chủ yếu là ngươi nên duy trì bình ổn nhất tâm, như là các bậc thầy tiên phong đã dạy. Từ những minh họa này, ngươi nên hiểu các trường hợp mà ta đã không giải thích đến. Tóm lại, không phải là một phần mà ngươi còn có khả năng sử dụng toàn bộ các công hạnh.

Trong số các giai đoạn về lộ trình của một người có khả năng cao, ta đã giải thích làm thế nào cho một người rèn luyện trong Bồ-tát đạo tu tập trí huệ, vốn là tuệ giác. [808]

b' Làm thế nào để rèn luyện cụ thể trong Kim Cang thừa[1]

[1]BA738 Đề mục b' Làm thế nào để rèn luyện cụ thể trong các Mật thừa là tựa đề thứ nhì của phân mục trong phần LRCM mang tên 3. Các cấp bậc lộ trình của sự luyện tập tâm thức dành cho những

Sau khi ngươi đã tu tập theo cách này trong những con đường chung cho cả hai kinh điển và mật điển, ngươi chắc chắn phải nhập môn một cách không nghi ngờ lộ trình mật điển vì nó rất tôn quý hơn bất kỳ tu tập nào khác và nó nhanh chóng mang lại sự hoàn tất của hai bồ tư lương. Nếu ngươi bước vào nó, thì như *Bồ-đề Đạo Đăng Luận* của Atiśa nói, ngươi đầu tiên phải làm hài lòng các đạo sư, thậm chí đến một mức độ lớn hơn so với giải thích trước đó, với các hành vi như tôn trọng và phụng sự và với tu tập tương hợp theo lời lẽ của các đạo sư.[1] Và ngươi phải làm điều này với một đạo sư vốn đáp ứng ít nhất là các phẩm chất tối thiểu của một vị thầy như đã giải thích.[2]

Sau đó, ngay từ đầu, tâm của ngươi nên được trưởng thành thông qua việc điểm đạo chín muồi như được giải thích trong một nguồn {nghi quỹ} Mật điển. Sau đó, ngươi nên lắng nghe những cam kết và thệ nguyện được thọ, hiểu chúng, và duy trì chúng. Nếu ngươi đang mắc phải các phạm giới gốc, ngươi có thể thực hiện các cam kết này một lần nữa. Tuy nhiên, điều này làm trì hoãn lớn đến sự phát triển những phẩm chất diệu hảo của con đường trong tâm thức ngươi. Hãy thực hiện một nỗ lực mãnh liệt không bị ô nhiễm bởi những phạm giới gốc ấy. Hãy phấn đấu không để bị ô nhiễm bởi các vi phạm thô, nhưng trong trường hợp ngươi bị nhiễm, thì hãy sử dụng các phương tiện để khôi phục lại lời nguyện của ngươi. Vì đây là những cơ sở của việc thực hành đạo pháp, mà không có chúng, ngươi sẽ trở nên như một ngôi nhà hư nát mà nền tảng của nó đã sụp đổ. *Văn-thù-sư-lợi Căn Bản Mật Điển* (*Mañjuśri-mūla-tantra*) cho biết,[3] "Đạo sư của Bậc Hiền Thánh không nói rằng bị lỗi trong giới

---

cá nhân có đại thiện căn (LRCM 283). Hai phân mục iii) Giải thích tiến trình học giới luật bao gồm a’ Cách tu tập theo Đại thừa nói chung và b' Làm thế nào để rèn luyện cụ thể trong các Mật thừa.

[1]BA739 P5343: 21.4.7-21.5..1.

[2]BA740 LRCM: 39 (*Great Treatise* 2000:75).

[3]BA741 *Mañjuśri-mūla-tantra được dẫn trong Mahāyāna-sūtra-saṃgraha,* Vaidya 1964:86ab; D543: Na 157a4. Cf. LRCM: 274 (*Great Treatise* 2000:34) and note 582).

luật thành tựu được con đường Mật thừa", có nghĩa rằng những người có giới luật bị lỗi lầm thì không có thành tựu lớn, trung bình, hoặc thấp. Và có nói trong các bản Mật Điển Du-già Tối Thượng là những người không duy trì giới luật của họ, những người có khởi đầu kém hơn, và những người không am hiểu thực tại thì không đạt được bất cứ điều gì bất kể sự thực hành của họ. Do đó, một người nói về thực hành đạo pháp mà không cần duy trì những thệ nguyện và giới luật thì đã hoàn toàn đi lạc khỏi con đường Mật thừa. [809]

Để nuôi dưỡng đạo pháp Mật chú thừa, một người nào đó giữ các lời nguyện và giới luật ngay từ đầu nên thiền về giai trình phát khởi, thừa của các thánh thể hoàn tất như được giải thích từ một Mật điển nguồn. Đối tượng duy nhất để loại bỏ trên lộ trình Kim Cương thừa là quan niệm về sự thường tục vốn liên quan đến các uẩn, các cấu thành, và các nguồn cảm giác[1] như là thông thường. Chính giai đoạn của sự phát khởi tự nó loại bỏ quan niệm này và chuyển hóa các nơi cư trú, các thân thể, và các nguồn tài nguyên để chúng trình hiện như là đặc biệt. Các đấng Chiến Thắng và con cái của các ngài tiếp tục ban phước cho người vốn xóa đi quan niệm về sự thường tục theo cách này; người đó dễ dàng mang các bồ tư lương vô hạn của công đức đến sự hoàn tất, do đó trở thành một con tàu phù hợp cho giai đoạn hoàn thành.

Sau đó người này nên thiền về những gì xuất hiện trong các Mật điển nguồn trong giai đoạn hoàn thành. Cả các mật điển lẫn các học giả đều không giải thích ý nghĩa chủ định của họ cho rằng ngươi nên loại bỏ giai đoạn đầu tiên và chỉ đơn thuần phân loại nó trong giai đoạn sau, tu tập chỉ trong các phần cá nhân của con đường. Vì vậy, ngươi phải ghi nhớ những điểm quan trọng về

---

[1]Ở đây các uẩn bao gồm 5 uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành và thức); các cấu thành còn được gọi là các giới có tất cả 18 giới (sáu căn, sáu trần và sáu thức), và các nguồn cảm xúc là tất cả các pháp. Ở đây cho thấy Mật thừa xem tất cả các hiện tượng thường tục xung quanh trở thành như là các phương tiện giúp chuyển hóa tâm.

hai giai đoạn của ngữ liệu đầy đủ trên con đường của Mật điển du-già tối thượng.

Chỉ xem xét các nội dung, ta đã mô tả chỉ một phần nhỏ của những gì liên quan đến việc bước vào con đường Mật chú thừa. Vì vậy, hãy hiểu điều này cụ thể bằng cách sử dụng các tác phẩm về giai trình của đạo pháp Mật chú thừa. Nếu ngươi tu tập theo cách này, thì ngươi sẽ tu tập trong toàn bộ các ngữ liệu đầy đủ về lộ trình, trong đó bao gồm tất cả các điểm quan trọng của Kinh điển và Mật chú điển. Kết quả là, sự thành tựu của ngươi về an lạc trong cuộc đời này sẽ có giá trị, và ngươi sẽ có thể mở rộng giáo pháp tôn quý của đấng Chiến Thắng trong tâm thức của chính ngươi và của những người khác. [810]

Cúng Dường

Để biết chính xác tất cả các hệ thống kinh điển với một nhãn quan duy nhất nhìn thấy kinh điển vô biên của Đấng Điều Ngự
Là lộ trình khiến hoan hỷ người thiện tri, tôi dựa vào người thầy tâm linh được rèn luyện thiện xảo theo cách đó,
Và như là nơi quy y của mình, tôi nhận Bản Sơ Phật[1] Văn-thù-sư-lợi, thông qua người tôi chứng tri thực tại.
Nguyện xin thầy người vĩ đại nhất trong giới học giả, luôn hộ trì tôi.

Trong giai trình của đạo giác ngộ đã được cẩn thận truyền ban
Qua các thế hệ từ Long Thọ và Vô Trước, những bảo trang vương của các thiện trí trong cõi Diêm-phù-đề, biểu trưng rực rỡ giữa chúng hữu tình.

Vì các ngài đang hoàn mãn các mong ước của cả nhân sinh.
Các giáo huấn này chính là viên ngọc ban ước nguyện;
Vì các ngài gồm thâu mọi mạch sông nước của ngàn hệ thống kinh luận,
Các ngài là đại dương của tài hùng biện quang vinh.

Chính là đại thiện tri Dipamkara [Atiśa]
Người hiển lộ trên vùng sơn tuyết,
Khiến cả vùng, mở tròn mắt thấy đạo pháp của đấng Chánh Biến Tri[2]
Không khép lại trong suốt thời gian dài.

---

[1]Tên Phạn ngữ là Ādi-buddha, trong Kim Cương thừa nghĩa là "Bản sơ Phật" chỉ vị Phật tự phát sinh, tự phát nguồn thị hiện trước khi vạn vật khác tồn tại. Phổ Hiền và Kim Cương Trì là các vị bản sơ Phật được biết đến nhiều nhất. Bản sơ Phật là sự biểu thị cho sự phụ thuộc tương hỗ của các pháp và cũng là sự đại diện cho sự bất nhị nguyên giữa tâm thức cá nhân và pháp giới vũ trụ vốn cũng liên hệ tương hỗ. *Adibuddha*. Wikipedia.org. 6/26/1012. Truy cập 26/06/2012. <http://en.wikipedia.org/wiki/Adi-Buddha>

[2]Chánh Biến Tri là một danh hiệu của đức Phật.

Rồi sau đó, khi đã không còn thêm học giả
Có chánh tri về mọi tinh hoa của giáo pháp,
Đạo diệu dụng này bị suy giảm rõ dài lâu. [811]
Khi thấy hiện trạng đó, vì để hoằng hóa giáo pháp này,
Tôi xếp đặt mọi ngôn từ Thế Tôn đã dạy
Từ tất cả vô vàn phương tiện khác nhau của ngài
Vào giai trình của đạo pháp cho từng kẻ thiện duyên
Được cưỡi trên cỗ xe tối thượng.

Qua quá trình phân tích đúng, dụng khế kinh và luận lý,
Từ các giáo pháp đó, một phương tiện thực hành được truy ra
Không quá rộng xa, nhưng giữ tròn cả tinh anh yếu điểm,
Cho đến cả người thiểu trí cũng dễ dàng hiểu được.

Cửa ngõ của con Phật thật khó diệu phân[1].
Là kẻ dại giữa những ai dại nhất.
Thế nên khi bất cứ những gì sai lỗi,
Tôi thú nhận trước khi ai thấy chúng như là.

Bằng tích lũy kiên trì thông qua nỗ lực
Hai bồ tư lương như bầu trời lớn rộng
Nguyện tôi thành thống lĩnh của những ai thắng trận,
Hướng dẫn cho cả chúng sinh đang bị vô minh che mù.

Cho đến lúc tôi đạt thành điều đó dẫu trong vô số kiếp
Nguyện xin ngài Diệu Âm chăm nom tôi với lòng từ ái
Sau khi tìm thấy đạo tối cao, tôi hoàn thành giai trình của giáo pháp

[1]Xin nhắc lại khái niệm con Phật hay con của các đấng Thế Tôn chính là các Bồ-tát. Tuy nhiên, nếu theo thuật ngữ Hán-việt mà chuyển thành *Phật tử* thì sẽ rất dễ gây ra hiểu lầm vì thuật ngữ "Phật tử" ngày nay không còn được hiểu như là các Bồ-tát (có thọ giới) mà chỉ là những người theo đạo Phật.

Bởi viên mãn đạo pháp này, tôi nguyện làm làm hoan hỷ các đấng Chiến Thắng.

Qua thiện xảo được truyền từ hứng khởi do bởi lòng từ bi mạnh mẽ
Nguyện cho tinh yếu của lộ trình mà tôi chính xác hiểu rành
Đánh tan đi tâm mờ tối của sanh linh đau khổ
Tôi sau đó nguyện xin giữ gìn Phật pháp
Tại các nơi chính pháp tối cao chưa thịnh hành
Hay ở những chốn đã trở thành kiệt suy.
Nguyện cho tôi thắp sáng kho tàng lợi duyên và hạnh phúc
Được dẫn truyền từ tâm thâm diệu đại bi.

Xin đương nguyện giai trình này của đạo giác
Được khéo tạo bởi hành vi diệu hoạt của đấng Chánh Biến Tri và con trẻ
Đem sáng rõ cho kẻ có tâm mong tỏ tường giải thoát
Và bảo tồn trường cửu các thành tựu của đấng Thế Tôn
Cho những ai tạo duyên hỗ trợ sự thẩm nhập của đạo diệu dụng
Và quét sạch trở duyên ngăn hại sự thẩm nhập này
Bất kể họ là người hay không, nguyện cho họ trong mọi kiếp sống không phải chia lìa
Với đạo trình thanh tịnh được tán dương bởi đấng Thế Tôn.

Khi tôi nỗ lực đúng để thành tựu tối thượng thừa
Của giáo pháp bằng thập thiện hành [812]
Nguyện cho tôi luôn bên cạnh những người đầy thiện lực
Và xin cho biển thiện duyên lan tỏa khắp muôn phương.

Tài Liệu Tham Khảo Chung

Các tài liệu đều được liệt kê theo thứ tự của bảng chữ cái; Kinh điển và Mật điển thuộc phần thứ nhất. Các bản luận được trình bày trong phần thứ hai. Các luận có xuất xứ từ Tây Tạng được liệt kê theo tên tác giả. Các công trình mới được liệt kê trong phần cuối theo tên tác giả. Các tham khảo này được giữ nguyên trong định dạng và ngôn ngữ (*tức Anh ngữ*)

.

A. Kinh Điển và Mật điển

Avataṁsaka See *Buddhāvataṁsaka-nāma-mahā-vaipulya-sūtra*

Aṣṭa-sāhasrikā-prajñāpāramitā: Āryāṣṭa-sāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra , 'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa. Skt. ed. Vaidya 1960d. English trans. Conze 1973. P734, vol. 21.

Ārya-aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa. English trans. Conze 1990. P732, vol.20

Ārya-akṣayamati-nirdeśa-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa bio gros mi zad pas bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D175; P842, vol. 34. According to Lamotte (1949: 342), it is also called the *Catuḥ-pratisaraṇa-sūtra.*

Ārya-adhyāśaya-saṃcodana-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa lhag pa'i bsam pa zhes bya ba heg pa chen po'i mdo. D69; P760.25, vol. 24.

Ārya-ananta-mukha-nirhāra-dhāraṇī/ Āryānanta-mukha-sādhaka-nāma-dhāraṇī, 'Phags pa sgo mtha' yas pas bsgrub pa zhes bya ba'i gzungs. D525; P539, vol. 11; P808, vol. 32.

Ārya-avikalpa-praveśa-dhāraṇī, 'Phags pa rnam par mi rtog par 'jug pa gzungs. P810, vol. 32.

Ārya-nanda-garbhāvakrānti-nirdeśa-[*nāma-mahāyānā-sūtra*]*, 'Phags pa tshe dang Idan pa dga' bo mngal du gnas pa bstan pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo.* Section 13 of the *Ratna-kūṭa.* P760, vol. 23.

Ārya-anavatapta-nāga-rāja-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa lu'i rgyal po ma dros pas zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. P823, vol. 33.

Ārya-kāśyapa-parivarta-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa 'odsrunggile'u zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D87; P760.43, vol. 24.

Ārya-gagana-gañja-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa nam mkha' mdzod kyis zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D148; P815, vol. 33.

Ārya-gayā-śirṣa-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa gaya mgo'i ri zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D109; P777, vol. 29.

Ārya-gṛha-paty-ugra-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa khyim bdag drag shul can kyis zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D63; P760.19, vol. 23.

Ārya-candrottama-dārikā-vyākaraṇa-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa hu mo zla mchog lung bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D191; P858, vol. 34.

Ārya-tathāgata-jñāna-mudrā-samādhi-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa de bzhin gshegs pa'i ye shes kyi phyag rgya'i ting nge 'dzin zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D131; P799, vol. 32.

Ārya-tathāgata-acintya-guhya-nirdeśa-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa de bzhin gshegs pa'i gsang ba bsam gyis mi khyab pa bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D47; P760.3, vol. 22.

Ārya-tri-skandha-nāma-mahāyānā-sūtra, *'Phags pa phung po gsum pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo*. English trans. Beresford 1980. P950, vol. 37

Ārya-laṅkāvatāra-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa lang kar gshegs pa'i mdo. Skt. ed. Vaidya 1963. P775, vol. 29.

Ārya-suvikkrānta-vikrami-paripṛcchā-prajñāpāramitā-nirdeśa, 'Phags pa rab kyi rtsal gyis mam par gnon pas shus pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa bstan pa. P736 vol. 21.

Ārya-daśa-dharmaka-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa chos bcu pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D53; P760.9, vol. 22.

Ārya-dharma-saṃgīti-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa chos yang dag par sdud pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D238; P904, vol. 36.

Ārya-brahmā-viśesa-cinti-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa tshangs pa khyad par sems kyis zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. Dl 60; P827, vol. 33.

Ārya-bhadra-kalpika-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa bskal pa bzang po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D94; P762, vol. 27.

Ārya-mañjuśrī-buddha-kṣetra-guṇa-vyūha-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa 'jam dpal gyi sangs rgyas kyi zhing gi yon tan dkod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D59; P760.15, vol. 23.

Ārya-mañjuśrī-vikrīḍita-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa 'jam dpal mam par ml pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D96; P764, vol. 27.

Ārya-mahā-karuṇā-puṇḍarīka-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa snying rje chen po'i pad ma dkar po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. Dill; P779, vol. 29.

Ārya-ratna-cvḍā-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra / Ratna-megha-sutra, 'Phags pa gtsug na rin po ches zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D91; P760.47, vol. 24.

Ārya-ratna-megha-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa dkon mchog sprin ces bya ba theg pa chen po'i mdo. D231; P897, vol. 35.

Ārya-rājavavādaka-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa rgyal po la dgams pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D221; P887, vol. 35.

Ārya-lankdvatdra-mahdydna-siitra, 'Phags pa langkar gshegs pa'i mdo. P775, vol. 29.

Ārya-vimalakīrti-nirdeśa-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa dri ma med par grags pas bstan pa ziies bya ba theg pa chen po'i mdo. D176; P843, vol. 34.

Ārya-vīradatta-gṛha-pati-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa khyim bdag dpal byin gyis zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D72; P760.28, vol. 24.

Ārya-sad-dharmanusmṛty-upasthāna, 'Phags pa dam pa'i chos dran pa nye bargzhag pa. D287; P953, vol. 37.

Ārya-saṃdhi-nirmocana-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa dgongs pa nges par 'grel pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D106; P774, vol. 29.

Ārya-sarva-buddha-viṣayāvatāra-jñānālokālaṃkāra-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa sangsrgyas thorns cad kyi yul la 'jug pa'i ye shes snang ba'i rgyan zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. F768, vol. 28.

Ārya-sarva-vaidalya-saṃgraha-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa mam par 'thag pa thorns cad bsdus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D227; P893, vol. 35.

Ārya-sāgaramati-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa bio gros rgya mtshos zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D152; P819, vol. 33.

Ārya-siṃha-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa seng ges zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D81; P760.37, vol. 24.

Upāli paripṛcchā-sūtra / Ārya-vinaya-viniścaya-upāli-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa 'dul ba mam par gtan la dbab pa nye bar 'khor gyis zhus pa zhes bya ba theg pa chen pa'i mdo. D68; P760.24, vol. 24.

Udāna-varga. Ched du brjod pa'i tshoms. Skt. ed. Bemhard 1965. English trans. Rockhill 1982. P992, vol. 39.

Karmāvaraṇa-viśuddhi-sūtra/ Arya-karmāvaraṇa-viśuddhi-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa las kyi sgrib pa mam par dag pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D218; P884, vol. 35.

Karma-śataka[*-sūtra*]*, Las brgya tham pa'i mdo*. PI007, vol. 39.

Kṣitigarbha-sūtra, Daśa-cakra-kṣitigarbha-nāma-mahāyānā-sūtra, , 'Dus pa chen po las sa'i snying po'i 'khor lo bcu pa'i mdo. P905, vol. 36.

Gaṇḍa-vyūha-sūtra, sDong pos brgyan pa/sDong po bkod pa'i mdo. Section 45 of the *Buddhavatamsaka-nama-maha-vaipulya-sutra, Sangs rgyas phal po che shes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo.* D44; P761, vol. 26.

Garbhāvakrānti-sūtra / Ārya-nanda-garbhāvakrānti-nirdeśa-[*nāma-mahāyānā-sūtra*]*, , 'Phags pa dga bo mngal du 'jug pa bstan pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo.* Section 14 of the *Ratna-kūṭa.*

Gṛha-paty-ugra-paripṛcchā-sūtra / Ārya-gṛha-paty-ugra-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa khyim bdag drag shut can gyis zhus pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo. Section 19 of the *Ratna-kūṭa.* P760, vol. 23.

Catur-dharma-nirdeśa-sūtra / Ārya-catur-dharma-nirdeśa-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa chos bzhi bstan pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo. P915, vol. 36.

Catuḥ-pratisaraṇa-sūtra. See *Ārya-akṣayamati-nirdeśa.*

Candra-pradīpa-sūtra. See *Samādhi-rāja-sūtra.*

Tathāgatotpati-saṃbhava, De bzhin gsliegs pa skye 'byung bstan pa'i le'u. Section 43 of the *Buddhavatamsaka.nama-mahcivaipulya-sutra.* D44; P761, vol. 26.

Tri-samaya-vyūha / Tri-samaya-vyūha-rāja-nāma-sūtra/Tri-samaya-vyūha-rāja-tantra, Dam tshiggsum bkod pa'i rgyal po shes bya ba'i rgyud. P134, vol. 6.

Tri-saṃvara-nirdeśa-parivarta-mahāyānā-sūtra, sDom pa gsum bstan pa'i le'u zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. Section 1 of the *Ratna-kuta.* P760, vol. 22.

Dama-mūrkha-sūtra, mDzang lun zhe bya ba'i mdo. English trans. Fry 1981. P1008,vol. 40.

Daśa-dharmaka-sūtra / Ārya-daśa-dharmaka-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa chos bcu pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo. Section 9 of the *Ratna-kūṭa*. P760, vol. 22.

Daśa-bhūmika-sūtra, Sa bcu pa'i mdo. Section 31 of the *buddhavataṃsaka-nāma-mahāyānā -sūtra.* D44; P761, vol. 25.

Duḥśīla-nigraha-sūtra / Buddha-piṭaka-duḥśīla-nigraha-nāma-mahāyānā-sūtra Sangs rgyas kyi sde snod tshul khrims 'chat ba tshar gcod pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo. P886, vol. 35.

Dharmasaṃgīti / Ārya-dharma-saṃgīti-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa chos yang dag par sdud pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo. P904, vol. 36.

Dhāraṅīśvara-rāja-paripṛcchā / Ārya-tathāgata-mahā-karuṇā-nirdeśa-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa de bzhin gshegs

pa'i snying rje chen po nges par bstan pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo/gZungs kyi dbang phyug rgyal pos zhus pa. P814, vol. 32.

Nāga-rāaja-bherī-gāthā, Klu'i rgyal po rnga sgra'i tshig su bead pa. D325; P991, vol. 39.

Nārāyaṇa-paripṛcchā-ārya-mahāmayā-vijaya-vāhinī-dhāraṇi, Sred med kyi bus zhus pa 'plwgs pa sgyu ma chen mo mam par rgyal ba thob par byed pa zhes bya ba'i gzungs. D684. Công trình này không tìm thấy trong P.

Niyatāniyata-gati-mudrāvatāra-sūtra / Ārya-niyatāniyata-gati-mudrāvatāra-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa nges pa dang mi nges par 'gro ba'i phyag rgya la 'jug pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo. P868, vol. 34.

Pañca-viṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra, 'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu Inga pa. P731, vol.18.

Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra / Ārya-pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa da Itar gyi sangs rgyas mngon sum du gshugs pa'i ting nge 'dzin ces bya ba theg pa chen po'i mdo. P801, vol. 32.

Praśānta-viniścaya-prātiharya-sūtra: Ārya-praśānta-viniścaya-prātiharya-samādhi-nāma-mahāyāna-sūtra, Rab tu zhi ba rnam par nges pa'i cho 'phrul gyi ting nge 'dzin ces bya ba theg pa chen po'i mdo. D 129; P797, vol. 32.

Prātimokṣa-sūtra, So sor thar pa'i mdo. P1031, vol. 42.

Buddhāvataṁsaka-nāma-mahā-vaipulya-sūtra, Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo. D44; P761, vols. 25-26.

Bodhisattva-piṭaka / Ārya-bodhisattva-piṭaka-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa byang chub sems dpa'i sde snod ces bya ba theg pa chen po'i mdo. Section 12 of the *Ratna-kūṭa*. P760, vol. 22.

Bodhisattva-prātimokṣa-catuṣka-nirhāra-nāma-mahāyānā-sūtra, Byang chub sems dpa'i so so thar pa chos bzhi

sgrttb pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D248; P914, vol. 36.

Brahma-jāla-sūtra, Tshangs pa'i dra ba'i mdo. This is the first section of the *Digha Nikttya.* P1021, vol. 40.

Brahmā-paripṛcchā-sūtra / Ārya-brahmā-viśesa-cinti-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra, Tshang pas zhus pa'i mdo. P825, vol. 33.

Bhagavati-prajñāpāramitā-hṛdaya, bCom ldan 'das ma shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying po. P160, vol. 6.

Bhikśu-prareju-sūtra-nāma, dGe slong la rab tu gees pa'i mdo shes bya ba. P968, vol. 39.

Mahāvairocana Abhisaṃbodhi Vikurvita Adhiṣṭhāna -vaipulya-sΰtrenda-rāja-nāma-dharma-paryāya, rNam par snang mdzad chen po mngon par rdzogs par byang chub pa rnam par sprul pa byin gyis rlob pa shin tu rgyas pa mdo sde'i dbang po'i rgyal po zhes bya ba'i chos kyi rnam grangs. D494; P126, vol. 5.

Mañjuśri-mūla-tantra / Ārya-mañjuśri-mūla-tantra, 'Phags pa 'jam dpal gyi rtsa ba'i rgyud. Skt. ed. in Vaidya 1964. PI62, vol. 6.

Mahāparinirvāṇa-sūtra / Ārya-mahāparinirvāṇa-sūtra, 'Phags pa yongs su mya ngan las 'das pa chen po'i mdo. P787, vol. 31.

Mahāyānā-prasāda-prabhāvanā-sūtra / Ārya-mahāyānā-prasāda-prabhāvanā-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa theg pa chen po la dad pa rab tu sgom pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo. P812, vol. 32.

Maitreya-mahā-siṃha-nāda-sūtra / Ārya-maitreya-mahā-siṃha-nāda-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa byams pa seng ge'i sgra chen po shes bya ba theg pa chen po'i mdo. Section 23 of the *Ratna-kūṭa*. P760, vol. 24.

Ratna-kūṭa: Ārya-mahā-ratnakūṭa-dharma-paryāya-śata-sāhasrika-grantha, 'Phags pa dkon mchog brtsegs pa chen po'i chos kyi rnam grangs le'u stong phrag brgya pa. P760, vols. 22-24.

Ratna-guṇa-sañcaya-gāthā / Ārya-prajñāpāramitā-ratnaguṇa-sañcaya-gāthā, 'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa sdud pa tshigs su bead pa. D13; P735, vol. 21.

Ratna-rāśi-sūtra / Ārya-ratna-rāśi-sūtra-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa rin po che'i phung po shes bya ba theg pa chen po'i mdo. Section 45 of the *Ratna-kuta.* P760, vol. 24.

Ratnolka-dhāraṇi / Ārya-ratnolka-nāma-dhāraṇi-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa dkon mchog ta la'i gzungs shes bya ba theg pa chen po'i mdo. P472, vol. 11.

Rājavavādaka / Ārya-rājavavādaka-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa rgyal po la gdams pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo. P887, vol. 35.

Lalita-vistara-sūtra / Ārya-lalita-vistara-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa rgya cher rol pa shes ya ba theg pa chen po'i mdo. Skt. ed. Vaidya 1958. P763, vol. 27.

Vajra-ḍāka / Śri-vajra-ḍāka-mahā-tantra-rāja, rGyud kyi rgyal po chen po dpal rdo rje mkha' 'gro zhes bya ba. P18, vol. 2.

Vajrapāṇi-abhiṣeka-mahā-tantra / Ārya-vajrapāṇi-abhiṣeka-mahā-tantra, 'Phags pa lag na rdo rje dbang bskur ba'i rgyud chen mo. D496; P130, vol. 6.

Vajra-śikhara-tantra / Vajra-śikhara-mahā-guhya-yoga-tantra , gSang ba rnal 'byor chen po'i rgyud rdo rje rtse mo. P113, vol. 5.

Vynaya-kṣudraka-vastsu, , 'Dul ba phran tshegs kyi bzhi. Section 3 of the Vinaya. P1035, vol. 44.

Vynaya-vastsu, 'Dul ba gzhi. Section 1 of the Vinaya. P1030, vol. 41.

Vinaya-vibhaṅga, 'Dul ba mam par 'byed pa. Section 2 of the *Vinaya.* PI032, vols. 42-43.

Śāli-stamba-sūtra / Ārya-śāli-stamba-nāma-mahāyānā-sūtra , 'Phags pa sa lu'i Ijang ba shes bya ba theg pa chen po'i mdo. P876, vol. 34.

Śila-saṃyuktā-sūtra, Tshul khrims yang dag par Idan pa'i mdo. P969, vol. 39.

Śraddhā-balādhānavatāra-mudrā-sūtra / Ārya-raddhā-balādhānavatāra-mudrā-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa dad pa'i stobs bskyed pa la 'jug pa'i phyag rgya zhes bya ba theg pa dien po'i mdo. D201; P867, vol. 34.
Śri-paramādya-nāma-mahāyānā-kalpa-rāja, dPal mchog dang po zhes bya ba theg pa chen po'i Hog pa'i rgyal po. D487; P119, vol. 5.
Satyaka-parivarta, bDen pa po'i le'u: the fourth chapter of the *Arya-bodhisattva-gocaropaya-visaya-vikurvana-nirdesa-nama-mahayana-sūtra, 'Phags pa byang chub sems dpa'i spyod yul gyi thabs kyi yul la mam par 'phrul ba bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo.* D146; P813, vol. 32.
Samādhi-rāja-sūtra / Sarva-dharma-svabhā-samatā-vipaṅcita-samādhi-rāja-sūtra, Chos tham cad kyi rang bzhin mnyam pa nyid mam par spros pa ting nge 'dzin gyi rgyal po'i mdo. D127;P795,vol.31.
Saṃdhi-nirmocana sūtra / Ārya-saṃdhi-nirmocana-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa dgongs pa nges par 'grol pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo. English trans. Powers 1995b. P774,vol. 29.
Saṃpuṭi-nāma-mahā-tantra, Yang dag par sbyor ba zhes bya ba'i rgyud chen po. P26, vol. 2.
Satyaka-parivarta, bDen pa po'i le'u. The fourth chapter of the *Arya-bodhisattva-gocaropaya-visaya-vikurvana-nirdesa-nama-mahayana-sūtra, 'Phags pa byang chub sems dpa'i spyod yul gyi thabs kyi yul la mam par 'phrul ba bstan pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo*. English trans. Jamspel 1991. P813, vol. 32.
Sad-dharma-puṇḍarīka-nāma-mahāyānā-sūtra, Dam pa'i chos pa dtna dkar po shes bya ba theg pa chen po'i mdo. Skt. ed. Vaidya 1960a. English trans. Hurvitz 1976. P781, vol. 30.
Sad-dharmānusmṛty-upasthāna /Ārya-Sad-dharmānusmṛty-upasthāna, 'Phags pa dam pa'i chos dran pa nye bar gzhag pa. P953, vols. 37-38.

Samantabhadra-caryā-praṇidhāna Section 62 of the *Gaṇḍa-vyūha-sūtra*. Skt. also in Pandeya 1994:139-143 under the title *Bhadra-cari-praṇidhām-stotra*. P761, vol. 26.

Sarva-vaidalya-saṃgraha-sūtra / Ārya-sarva-vaidalya [*vapulya*]*-saṃgraha-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa mam par 'thag pa thorns cad bsdus pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo*. P893, vol. 35.

Sāgara-nāga-rāja-paripṛcchā / Ārya-sāgara-nāga-rāja-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa klu'i rgyal po rgya mtshos zhus pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo. P820, vol. 33.

Sāgaramati-paripṛcchā-sūtra / Ārya-sāgaramati-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa bio gros rgya mtshos zhus pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo. P819, vol. 33.

Siṃha-paripṛcchā-sūtra / Ārya-siṃha-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa sengges zhus pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo. Section 37 of the *Ratna-kuta.* P760, vol. 24.

Subāhu-paripṛcchā / Ārya-subāhu-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa lag bzangs kyis zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D70; P760.26, vol. 24.

Suvarṇa-prabhāsa-sūtra / Ārya-suvarṇa-prabhāsottama-sūtrendra-rāja-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa gser 'od dam pa mdo sde'i dbang po'i rgyal po shes bya ba theg pa chen po'i mdo. D556; P176, vol. 7.

Sūkarikāvadāna-nāma-sūtra, Phag mo'i rtogs pa brjod pa shes bya ba'i mdo. Skt. ed. in Section 14 of the *Divydvaddna,* Vaidya 1959b. P1014, vol. 40.

Sūrya-garbha-sūtra / Ārya-sūrya-garbha-nāma-vaipulya-sūtra, 'Phags pa shin tu rgyas pa chen po'i sde nyi ma'i snying po shes bya ba'i mdo. P923, vol. 36. *Smrty-upasthdna.* See *Sad-dharmānusmṛty-upasthāna.*

Hasti-kakṣya-sūtra, Glang po'i rtsal zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. P873, vol. 34.

B. Luận Phạn Ngữ

Abhidharma-kośa: Abhidharma-kośa-kārikā, Chos mngon pa'i mdzod kyi tshig le'ur byas pa. Vasubandhu. D4089; P5590, vol. 115.

Abhidharma-kośa-bhāṣya, Chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa. Vasubandhu. D4090; P5591, vol. 115.

Abhidharma-samuccaya, Chos mngon pa kun las btus pa. Asanga. D4049; P5550, vol. 112.

Abhisamayā-laṃkāra / Abhisamayālaṃkāra-nāma-prajñāpāramitopadeśa-śāstra-kārikā, mNgon par rtogs pa'i rgyan. Maitreyanatha. D3786; P5184, vol. 88.

Abhisamayalaṃkārāloka / Āryāṣṭa-sāhasrikā-prajñāpāramitā-vyākhyāna-abhisamayalaṃkārāloka-nāma, , 'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa'i bshad pa mngon par rtogs pa'i rgyan gyi snang ba shes bya ba. Haribhadra. Skt. ed. Wogihara 1973. P5189, vol. 90.

Aṣṭaksaṇa-kathā, Mi khom pa brgyad kyi gtam. Asvaghosa. P5423, vol. 103.

Ārya-Buddhānusmṛti, 'Phags pa sangs rgyas rjes su dran pa. P5433, vol. 103.

Āryāṣṭa-sāhasrikā-prajñāpāramitā-vyākhyāna-abhisamayalaṃkārāloka, 'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa'i bshad pa mngon par rtogs pa'i rgyan gyi snang ba zhes bya ba. Haribhadra. D3791; P5189, vol. 90.

Uttara-tantra-śāstra. See *Mahāyānottara-tantra-śāstra.*

Udāna-varga / Udāna-varga-vivaraṇa, Ched du brjod pa'i tshoms kyi mam gyi 'grel pa. Prajñavarman. P5601, vol. 119.

Karma-vibhaṅga- nāma, Las mam par 'byed pa. Atiśa. P5356, vol. 103.

Kṛṣṇa-yamāri-pañjikā / Śri-kṛṣṇa-yamāri-mahā-tantra-rāja-pañjikā-ratna-pradīpa-nāma ,dPal gshin rje'i Agra nag po'i rgyud kyi rgyal po chen po'i dka' 'grel rin po che'i sgron ma shes bya ba. Ratnakarasanti. P2782, vol. 66.

Kāśyapa-paritvarta-ṭīkā / Ārya-mahā-ratnakūṭa-dharma-paryāya-śata-sāhasrika-kāśyapa-paritvarta-ṭīkā, 'Phags pa dkon mchog brtsegs pa chen po'i chos kyi mam grangs le'u stong phrag brgya pa las 'od srungs kyi le'u rgya cher 'grel pa. Sthiramati. D4009; P5510, vol. 105.

Guṇāparyanta-stotra, Yon tan mtha'yas par bstod pa. Triratnadasa. D1155; P2044, vol. 46.

Guru-kriyā-krama, Bla ma'i bya ba'i rim pa. Atiśa. D3977; P5374, vol. 103.

Guru-pañcāśīkā, *ma Inga bcu pa.* Asvaghosa. Skt. partial ed. Levi 1929. English trans. Sparham 1999. P4544, vol. 81.

Catur-viparyaya-parihāra-kathā, Phyi ci log bzhi spangs pa'i gtam. Matricitra. P5669, vol. 129.

Catuḥ-śataka: Catuḥ-śataka-śāstra-kārikā -nāma, bsTan bcos bzhi brgya pa zhes bya ba'i tshig le'ur byas pa. Aryadeva. D3846; P5246, vol. 95.

Candra-rajā-lekha, rGyal po zla ba la springs pa'i phrin yig. 6ri Jagan-mitrananda. P5689, vol. 129.

Caryā-melāpaka-pradīpa, sPyod pa bsdus pa'i sgron ma. Aryadeva. P2668, vol. 61.

Caryā-saṃgraha-pradīpa, sPyod pa bsdus pa'i sgron ma. Atiśa. P5379 and P5357, vol. 103.

Cittotpāda-samvara-vidhi-krama, Sems bskyed pa dang sdom pa 'i cho ga'i rim pa (*krama* is not found in the title at the start of the work). Atiśa. D3969; P5364, vol. 103.

Jātaka-mālā, sKyes pa'i rab kyi rgyud. Aryasura. D4150; P5650, vol. 128.

Nyāya-bindu-prakaraṇa, Rigs pa'i thigs pa shes bya ba'i rab tu byed pa. Dharmakirti. English trans. Stcherbatsky 1962. P5711.vol. 130.

Tarka-jvālā / Madhyamaka-hṛdaya-kārikā- vṛtti -tarka-jvālā, *dBu ma'i snying po'i 'grel pa rtog ge 'bar ba.n* Bhavaviveka. P5256, vol. 96.

Triṃśikā-bhāṣya, Sum cu pa'i bshad pa. Sthiramati. P5565, vol. 113.

Triśaraṇa-gamana-saptati, , gSum la skyabs su 'gro ba bdun cu pa. Candrakirti. P5478, vol. 103.

Daśakuśala-karma-pahta-nirdeśa , Mi dge ba bcu'i las kyi lam bstan pa. Asvaghosa. P5416, vol.

Deśanā-stava, bStiags pa'i bstod pa. Candragomin. D1159; P2048, vol. 46.

Deśanā-stava-vṛtti, bShags pa'i bstod pa'i 'grel pa. Buddhasanti. P2049, vol. 46.

Dharmānusmṛty, Chos rje su dran pa. P5434, vol. 103.

Pañca-skandha-prakaraṇa, Phung po Inga'i rab iu byed pa. Vasubandhu. P5560, vol. 113.

Paramitā-samāsa-nāma. Pha rol tu phyin pa bsdus pa zhes bya ba. Aryasura. D3944; P5340, vol. 103.

Prajñā-pāramitā-stotra, Shes rab kyi pha rol tu phyin ma'i bstod pa. Nāgārjuna. D1127; P2018, vol. 46.

Prajñāpāramitā-bhāvanā-kramopadeśa.The Sanskrit title is reconstructed. *Pha rol tu phyin pa'i theg pa'i bsgom pa'i rim pa'i man ngag.* Ye shes grags pa (Jnanakirti). P5317, vol. 102.

Prajñāpāramitopadeśa, Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag. Ratnakarasanti. P5579, vol. 114.

Prajñā-pradīpa-ṭīkā, Shes rab sgron ma'i rgya cher 'grel pa. Avalokitavrata. P5259, vols. 96-97.

Prajñā-pradīpa-mūla-madhyamaka-vṛtti, dBu ma'i rtsa ba'i 'grel pa sites rab sgron ma. Bhavaviveka. P5253, vol. 95.

Prajñā-śataka-nāma-prakaraṇa, Shes rab brgya pa zhes bya ba'i rab tu byed pa. Nāgārjuna. D4328; P5820, vol. 144.

Praṇidhāna-saptati/Praṇidhāna-saptati-nāma-gāthā, sMon lam bdun cu pa shes bya ba'i tshigs su bead pa. The author of both versions according to P is gZhan la phan pa'i dbyangs dGon pa pa. Beresford saj's the author is Aryasurya (sic). English trans. Beresford 1979. P5430, vol. 103, and P5936, vol. 150.

Pratītya-Samutpādadi-vibhaṅga-nirdeśa, rTen cing 'brel bar 'byung ba dang po dang mam par dbye ba bshad pa. Vasubandhu. P5496, vol. 104.

Pratītya-samutpāda-hṛdaya-kārikā, rTen cing 'brel par 'byung ba'i snying po'i tshig le'ur byas pa. Nagarjuna. Skt. ed. Gokhale and Dhadphale 1978. P5467, vol. 103.

Pramāṇa-varttika-kārikā, Tshad ma mam 'grel gyi tshig le'ur byas pa. Dharmakīrti. P5709, vol. 130.

Prasannapadā / Mūla-madhyamaka-vṛtti-prasanna-padā, dBu ma rtsa ba'i 'grel pa tshig gsal ba zhes bya ba. Candrakirti. P5260, vol. 98. Also: Dharamsala: Tibetan Publishing House, 1968.

Prasphuṭa-padā / Abhisamayā-laṅkāra-prajñāpāramitopadeśa-śāstra-ṭīkā-prasphuṭapadā-nāma, Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan gyi tshig le'ur byas pa'i 'grel bshad tshig rab tu gsal ba zhes bya ba. Dharmamitra. P5194, vol. 91.

Buddhapālita-mūla-madhyamakavṛtti, dBu ma'i rtsa ba'i 'grel pa. Buddhapālita. P5242, vol. 95.

Bala-gotra-parivarta, sTobs kyi rigs kyi le'u. Eighth chapter of *Yoga-carya-bhumau-bodhisattva-bhumi, rNal 'byor spyod pa'i sa las byang chub sems dpa'i sa.* Asariga. D4037; P5538, vol. 110.

Bodhicitta-vivaraṇa, Byang chub sems kyi 'grel pa. Nāgārjuna. D1801; P2666, vol. 61.

Bodhicitta-vivaraṇa-ṭīkā, Byang chub sems kyi 'grel pa'i mam par bshad pa. Smrtijnanakirti.P2694, vol. 62.

Bodhi-patha-pradīpa, Byang chub lam gyi sgron ma. Atiśa. English trans. Sherbourne 1983..P5343, vol. 103.

Bodhiciltotpāda-samādāna-vidhi, Byang chub kyi scms bskyed pa dang yi dam blang ba'i cho ga (yi *dam* should be emended to *du*). Jetari. D3968; P5363, vol. 103.

Bodhi-patha-pradīpa, Byang chub lam gyi sgron ma. Atiśa. D3947; P5343, vol. 103.

Bohdi-mārga-pradīpa-pañjikā-nāma, Byang chub lam gyi sgron ma'i dka' 'grel. Atiśa. D3948; P5344, vol. 103.

Bodhisattva-caryāvatāra, Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa. Santideva. Skt. and Tibetan ed., Bhattacharya 1960. P5272, vol. 99.

Bodhisattva-bhūmi: Yogā-caryā-bhūmau-bodhisattva-bhūmi, rNal 'byor spyod pa'i sa las byang chub sems dpa'i sa. Asahga. D4037; P5538, vol. 110.

Bodhisattva-yogā-caryā-catuḥ-śataka-ṭīkā, , Byang chub sems dpa'i rnal 'byor spyod pa bzhi brgya pa'i rgya cher 'grel pa. Candrakirti. P5266, vol. 98.

Bodhisattvādikarmika-mārgāvatāra-deśanā, Byang chub sems dpa' las dang po pa'i lam la 'jug pa bstan pa. Atiśa. D3952; P5349, vol. 103.

Bodhisattvāvadāna-kalpalarā, Byang chub sems dpa'i rtogs pa brjod pa'i dpag bsam gyi 'khri shing. Ksemendra. P5655, vol. 129.

Bhāvana-krama, sGom pa'i rim pa. Kamalasila. D3915-3917; P5310-5312, vol. 102.

Madhyamālaṃkāra-pañjikā, dBu ma'i rgyan gyi dka' 'grel. Kamalasila. P5286, vol. 101.

Madhyamālaṃkāra-kārikā, dBu ma'i rgyan gyi tshig le'ur byas pa. Santaraksita. P5284, vol. 101.

Madhyamakāloka-nāma, dBu ma snang ba zhes bya ba. Kamalasila. P5287, vol. 101.

Madhyamaka-hṛdaya-kārikā, dBu ma'i snying po'i tshig le'ur byas pa. Bhavaviveka. D3855; P5255,vol.96.

Madhyamakāvatāra-nāma, dBu ma la 'jug pa zhes bya ba. Candrakīrti. D3861; P5262, vol. 98.

Madhyamakāvatāra-bhāṣya, dBu ma la 'jug pa bshad pa zhes bya ba. Candrakīrti. D3862; P5263, vol. 98.

Madhyamakāvatāra-ṭīkā, dBu ma la 'jug pa'i 'grel bshad ces bya ba. Jayananda. P5271, vol. 99.

Madhyamakopadeśa-nām, dBu ma'i man ngag ces bya ba. Atiśa. P5324, vol. 102.

Madhyānta-vibhāga-ṭīkā, dBus dang tnlha' rnam par 'byed pa'i tshig le'ur byas pa. Maitreya. P5522, vol. 108.

Mahāyānā-sūtralaṃkāra-kārikā, Theg pa chen po'i mdo sde'i rgyan gyi tshig le'ur byas pa. Maitreyanatha. P5521, vol. 108.

Mahāyānā-sūtralaṃkāra-bhāṣya / *vyakhya, Theg pa chen po'i mdo sde'i rgyan gyi bshad pa.* Vasubandhu. P5527, vol. 108.

Mūlamādhyamka-kārikā / Prajñā-nāma-mūlamādhyamka-kārikā, dBu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab ces bya ba. Nagarjuna. Skt. ed. de Jong 1977. English trans. Garfield. 1995. P5224, vol. 95.

Mahāyāna-patha-sādhana-varṇa-saṃgraha, Theg pa chen po'i lam gyi sgrub thabs yi ger bsdus pa. Atiśa. D3954-P5351, vol. 103.

Mahāyāna-patha-sādhana-saṃgraha, Theg pa chen po'i lam gyi sgrub thabs shin tu bsdus pa. Atiśa. P5352, vol. 103.

Mahāyāna-saṃgraha, Theg pa chen po bsdus pa. Asanga. D4048; P5549, vol. 112.

Mahāyānā-sūtralaṃkāra-kārikā, Theg pa chen po'i mdo sde'i rgyan gyi tshig le'ur byas pa. Maitreyanatha. D4020; P5521; vol. 109.

Māha-rāja-kaniṣka-lekha, rGyal po chen po ka ni ka la springs pa'i spring yig. Maticitra. P5411,vol. 103.

Mahāyānottaratantra-śāstra, Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos. Also called *Rntna-gotra-vibhaga, dKon mchog gi rigs mam par dbye ba.* Maitreyanatha. D4024; P5525, vol. 108.

Miśraka-stotra-nāma, sPel mar bstod pa shes bya ba. Dignaga. P2041, vol. 46.

Yukti-ṣaṣṭhikā-vṛtti, Rigs pa drug cu pa'i 'grel pa. Candrakirti. P5265, vol. 98.

Yogā-caryā-bhūmi, rNal 'byor spyod pa'i sa. Asanga . P5536-5543, vols. 109-111. *Sa'i dngos gzhi,* the Tibetan name for the first part of the *Yogā-caryā-bhūmi* (P5536), and perhaps for all parts except the *Viniścaya-saṃgrahaṇi, Śrāvaka-bhūm,*

and *Bodhisattva-bhūmi,* is rendered *Yogā-caryā-bhūmi* in the translation.

Yogā-caryā-bhūmi-nirṇaya-saṃgraha, rNal 'byor spyod pa'i sa mam pargtan la dbab pa bsdu ba. Asanga. This is the *Viniścaya-saṃgrahaṇi.* The Skt. title here suggests *rNal 'byor spyod pa'i sa mam par nges pa bsdu pa.* P5539, vol. 110.

Yogā-caryā-bhūmau-bodhisattva-bhūmi, rNal 'byor spyod pa'i sa las Byang chub sems dpa'i sa. Asanga. Skt. ed. Dutt 1966. P5538, vol. 110.

Yogā-caryā-bhūmau-śrāvaka-bhūmi, rNal 'byor spyod pa'i sa las Nyan thos kyi sa. Asanga. Skt.ed. Shukla 1973. P5537, vol. 110.

Yogā-caryā-bhūmau-vastu-saṃgraha, rNal 'byor spyod pa'i sa las gzhi bsdu ba. Asariga. P5540, vol. 111.

Ratnagotravibhāga. See Mahāyānottaratantra Śāstra.

Ratnāvalī: Rāja-parikathā-mala/ratnāvalī, rGyal po la gtam bya ba rin po che'i phreng ba. Nāgārjuna. D4158; P5658, vol. 129.

Lokātīta-stava, 'Jig rten las 'das par bstod pa. Nagarjuna. P2012, vol. 46.

Varṇārha-varṇa-stotra / Varṇā-varṇe-bhagavato-buddhasya-stotre-śākya-stava, Sangs rgyas bcom Idan 'das la bstod pa bsngags par 'as pa bsngags pa las bstod par mi nus par bstod pa. Aryasura/Maticitra. P2029, vol. 46.

Varṇā-varṇe-bhagavato-buddhasya-stotre-śākya-stava, Sangs rgyas bcom Idan 'das la bstod pa bsngags par 'os pa bsngags pa las bstod par mi mis par bstod pa. Aryasura/ Matricita/ Matrceta. P2029, vol. 46.

Vigraha-vyāvartanī-kārikā-nāma, rTsod pa bzlog pa'i tshig le'ur byas pa zhes bya ba. Nagarjuna. P5228, vol. 95.

Vigraha-vyavārtini-vṛtti, rTsod pa bzlog pa'i 'grel pa. Nagarjuna. P5232, vol. 95.

Vinaya-sūtra, 'Dul ba'i mdo. Gunaprabha. P5619, vol. 123.

Vinaya-sūtra-ṭīkā, 'Dul ba'i mdo'i rgya cher 'grel pa. Dharmamitra. P5622, vols. 124-126.

Viniścaya-saṃgrahaṇi see Yogā-caryā-bhūmi-nirṇaya-saṃgraha.

Viśeṣa-stava, Khyad par du 'phags pa'i bstod pa. Udbhatasiddhasvamin. P2001, vol. 46.

Vyakta-padā-suhṛl-lekha-ṭīkā bShes pa'i spring yig gi rgya cher bshad pa tshig gsal ba. Mahamati. P5690, vol. 129.

Śata-pañcāśataka-stotra / Śata-pañcāśataka-nāma-stotra, brGya lnga bcu pa shes bya ba'i bstod pa. Asvaghosa. P2038, vol. 46.

Śikṣā-samuccaya Siksa-samuccaya, bSlab pa kun las btus pa. Santideva. Skt. ed. Vaidya 1960b. English trans. Bendall and Rouse 1971. P5336, vol. 102.

Śiksā-samuccaya-kārikā, bSlab pa kun las btus pa tshig le'ur byas pa. Santideva. D3939; P5335, vol. 102.

Śūnyatā-saptati-kārikā-nāma, sTong pa nyid bdun bcu pa'i tshig le'ur byas pa zhes bya ba. Nagarjuna. P5227, vol. 95.

Śiṣya-lekha, Slob ma la springs pa'i spring yig. Candragomin. Skt. partial ed. Minareff 1890.P5683, vol. 129, and P5410, vol. 103.

Śoka-vinodana, Mya ngan bsal ba. Asvaghosa. P5677, vol. 129.

Saṃghānusmṛti, dGe 'dun rje su dran pa. P5435, vol. 103.

Saṃvṛti-bodhicitta-bhāvanā / Saṃvṛti-bodhicitta-bhāvanopadeśa-[*varṇa-saṃgraha*]*, Kun rdzob byang chub kyi sems bsgom pa'i man ngag yi ger bris pa.* Asvaghosa. P5307, vol. 102.

Saḍ-aṅga-śaraṇa-[*gamana*]*, sKyabs 'gro yan lag drug pa.* Vimalamitra. P5367, vol. 103.

Sapta-kumārikāvadāna, gZhon nu ma bdun gyi rtogs pa brjod pa. Guhyadatta. P5419, vol. 103.

Samādhi-saṃbhāra-parivarta. Ting nge 'dzin gyi tshogs kyi le'u. Bodhibhadra. P3288, vol. 69, and P5398, vol. 103

Saṃbhāra-parikathā, Tshogs kyi gtam. Vasubandhu. English trans. Nakatani 1987. P5422, vol. 103.

Satya-dvayāvatāra, bDen pa gnyis la 'jug pa. Atiśa. P5298, vol. 101.

Subhāṣita-ratna-kāraṇḍaka-kathā, Legs par bshad pa rin po che za ma tog Ita bu'i gtam.[Aryajsura. P5668, vol. 129, and P5424, vol. 103.
Sūtra-samuccaya, mDo kun las btus pa. Nāgārjuna. D3934; P5330, vol. 102.
Suhṛl-lekha, bShes pa'i spring yig. Nāgārjuna. D4182; P5682, vol. 129.
Hṛdaya-nikṣepa, sNying po nges par bsdu ba. Atiśa. P5346, vol. 103.

C. Luận Tạng Ngữ

Anonymous. 1964. *Byang chub lam rim chen mo'i sa bead.* Dharamsala: Sherig Parkhang.
dGe-bshes-rong-pa-phyag-sor-ba. See Nag-tsho, rNam thar rgyas pa.
dGe-bshes-zul-phu-ba. See Nag-tsho, rNam thar rgyas pa.
Ngag-dbang-rab-brtan (sDe-drug-mkhan-chen-ngag-dbang-rab-brtan). See 'Jam-dbyangs-bzhad-pa et al.
'Jam-dbyangs-bzhad-pa et al. 1972. *mNyam med rje blsun tsong kha pa chen pos mdzad pa'i byang chub lam rim chen mo'i dka' ba'i gnad mams mchan bu bzhi'i sgo nas legs par bshad pa theg chen lam gyi gsal sgron* (abbreviated title *Lam rim mchan bzhi sbrags ma*). New Delhi: Chophel Lekden.
sTag-bu-yongs-'dzin Ye-shes-rgya-mtsho. 2002. *Byang chub lam rim chen mo'i sa bead kyi thog nas skyes bu gsum gyi rim pa'i man ngag gi gnad bsdus gsal ba 'i sgron me.* Varanasi: Ladakh Atiśa Dharma Center.
Dol-pa-rog-shes-rab-rgya-mtsho/Dol-pa-dmar-zhur-pa. *Be'u bum sngon po.* Bo-do-wa's (Po-to-ba) *Be'u bum sngon po* (*Be'u bum*) arranged by Dol-pa Shes-rab-rgya-mtsho.
Nag-tsho (Nag-tsho-lo-tsa-ba-tshul-khrims-rgyal-ba). Khams gsum chos kyi rgyal po dpal Idan mar me mdzad ye shes la bstod pa'i rab tu byed pa tshigs bead brgyad cu pa. In Legs par bshad pa bka' gdams rin po che'i gsung gi gees btus nor

bu'i bang mdzod (abbreviated title bKa' gdams bees btus). Compiled, by Ye-shes-don-grub-bstan-pa'i-rgyal-mtshan. Delhi: D. Tsondu Senghe, 1985.
—— Jo bo rje dpal Idan mar me mdzad ye shes kyi mam thar rgyas pa. Varanasi: E. Kalsang, 1970. The Tibetan tradition attributes this work to Nag-tsho, although the colophon states that Nag-tsho's account was gathered by dGe-bshes-rong-pa-phyag-sor-ba and written down by dGe-bshes-zul-phu-ba.
Bo-do-wa's (Po-to-ba) *Be'u bum sngon po* (*Be'u bum*) arranged by Dol-pa Shes-rab-rgya-mtsho.
Pha-bong-kha (Pha-bong-kha-pa-byams-pa-bstan-'dzin-'phrin-las-rgya-mtsho). 1973. *Byang chub lam rim chen mo mchan bu bzhi sbrags kyi skor dran gso'i bsnyel byang mgo smos tsam du mdzad pa.* In *The Collected Works of Pha-bon-kha-pa Byams-pa-bstan-'dzin-phrin-las-rgya-mtsho.* Vol. 5. New Delhi: Chophel Lekden.
Ba-so-chos-kyi-rgyal-mtshan. See 'Jam-dbyangs-bzhad-pa et al.
Bra-sti (Bra-sti-dge-bshes-rin-chen-don-grub). See 'Jam-dbyangs-bzhad-pa et al.
Tsongkhapa. 1985. *sKyes bu gsum gyi rnyams su blang ba'i rim pa tlwms cad shang bar ston pa'i byang chub lam gyi rim pal Byang chub lam rim che ba.* Zi-ling (Xining): Tso Ngon (mTsho sngon) People's Press. Also: Ganden Bar Nying, early fifteenth century; and Dharamsala, 1991.
——. *dBu ma la 'jug pa'imam bshad dgongs pa rab gsal.* In *The Complete Works of Tsongkhapa.* Vol. Ma: 1-267. dGa' ldan phun tshbgs gling woodblocks, gTsang, Tibet, n.d.
——. *dBu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa'i mam bshad rig pa'i rgya mtsho.* Also alled *rTsa she tlk chen.* In *The Complete Works of Tsongkhapa.* Vol. Ba: 1-282. dGa' ldan phun tshogs gling woodblocks, gTsang, Tibet, n.d.
——. *Byang chub lam gyi rim pa chung ba.* Also called *Lam rim 'bring.* In *The complet Works of Tsongkhapa.* Vol. Pha: 1-

201. dGa' ldan phun tshogs gling woodblocks, gTsang, Tibet, n.d.
——. *Byang chub gzhug lam.* In *Collected Works.* Vol. 2. (Gedan Sungrab Minyam Gyunphel Series, vol. 80.) New Delhi: N. G. Demo, 1975.
bLo-ldan-shes-rab. *sPring yig bdud rtsi'i thigs pa.*
Sha-ra-ba/Shar-ba-pa Yon-tan-grags. *Be'u bum dinar po.*
Ye-shes-rgyal-mtshan (Tshe-mchog-gling Ye-shes-rgyal-mtshan). Byang chub lam gyi rim pa'i bla ma brgyud pa'i mam par thar pa rgyal bstan mdzes pa'i rgyan mchog phul byung nor bu'i phreng ba. Published as Lives of the Teachers of the Lam-rim Precepts. Vol. 1. New Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1970.
Ye-shes-don-grub-bstan-pa'i-rgyal-mtshan. See Nag-tsho, *bKa' gdams bees btus*.
Ye-shes-sde. *bZang spyod kyi 'grel pa bzhi'i don bsdus nas brjed byang du byas pa*. The Skt. title Bhadra-carya-catustika-pindarthabhismarana is given in parentheses. P5846, vol. 145.
gSer-mdog-pan-chen Shakya mChog ldan. *sPring yig bdud rtsi'i thigs pa'i mam bshad dpag bsam yong 'du'i ljon phreng.*
Zhwa-dmar-bstan-'dzin. 1972. *Lhag mthong chen mo'i dka'gnad mams brjed byang du bkod pa dgongs zab snang ba'i sgron me.* Delhi: Mongolian Lama Guru Deva.
A-kya-yongs-'dzin, dByangs-can-dga'-ba'i-blo-gros. 1971. *Byang chub lam gyi rim pa chen mo las byung ba'i brda bkrol nyer mkho bsdus pa* (abbreviated title *Lam rim brda bkrol*). In *The Collected Works ofA-kya Yons-hdzin.* Vol. 1. New Delhi: Lama Guru Deva.

D. Các Nghiên Cứu Gần Đây

Bagchi, S., ed. 1967. *Suvarṇaprabhāsottamasūtra.* Darbhanga: Mithila Institute.

——1970. *mahāyānā-sūtralaṅkāra of Asaṅga.* Darbhanga: Mithila Institute.

Bareau, André. 1955. *Les sectes bouddhiques du Petit Vehicule.* Paris: Ecole francaise d'Extrême-Orient.

Bendall, C., ed. 1903-1904. *"Subhāśita-saṃgraha:* An Anthology of Extracts...". *Le Museon* 4 (1903): 375-402 and 5 (1904):'5-46.

Bendall, C, and W.H.D. Rouse. 1971. *Śikṣāsamuccaya.* 1922. Reprint, Delhi: Motilal Banarsidass.

Beresford, Brian C, with L.T. Doboom Tulku et al. 1979. Aryasurya's Aspiration and A Meditation on Compassion. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.

—— 1980. Mahuyana Purification. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.

Bernhard, Franz, ed. 1965. *Udanavarga, Sanskrit Text. 2* vols. Akademie der Wissen-schaftengottingen. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Bhattacharya, Vidhushekhara. 1931. *The Catuḥśataka of Āryadeva.* Calcutta: Visva-bharati Book-shop.

——, ed. 1960. *Bodhicaryāvatāra.* Calcutta: The Asiatic Society.

Buescher, John. 1982. "The Buddhist Doctrine of Two Truths in the Vaibhasika and Theravada Schools." Ph.D. diss., University of Virginia.

Chandra, Lokesh. 1982. *Tibetan-Sanskrit Dictionary.* Indo-Asian literature, 3.1959-61. Reprint, Kyoto: Rinsen Book Co.

Chattopadhyaya, Alaka. 1981. *Atlsa and Tibet.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Cleary, Thomas. 1985-87. *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra.* 3 vols. Boston and London: Shambhala Publications.

Conze, Edward. 1954. *Treatise on Reunion with the Absolute.* Serie Orientale Roma, 6. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

——1973. *The Perfection of Wisdom in 8,000 Lines and Its Verse Summary.* Bolinas: Four Seasons Foundation.

——, ed. and trans. 1979. *The Large Sutra on Perfect Wisdom.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Cozort, Daniel. 1986. *Highest Yoga Tantra.* Ithaca, NY: Snow Lion Publications.

Crosby, Kate, and Andrew Skilton. 1995. *The Bodhicaryāvatāra.* Oxford and New York: Oxford University Press.

Cutler, Joshua W.C., et al. 2000 and 2002. *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment.* Vols. 1 and 3. Ithaca, NY: Snow Lion Publications.

Das, Sarat Chandra. 1985. *Tibetan-English Dictionary.* 1902. Reprint, New Delhi: Motilal Banarsidass.

de Jong, J.W., ed. 1977. *Madhyamaka-karika.* Madras: Adyar Library and Research Centre.

de Jong, J.W. 1978. "Textcritical Notes on the *Prasannapadā" Indo-lranian Journal* 20: 25-59 and 217-252.

——1987. *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America.* 2nd rev. ed. Bibliotheca Indo-Buddhica, 33. Delhi: Sri Satguru Publications.

——, ed. 1977. *Mādhyamka-kārikā.* Adyar: Theosophical Society.

Dessein, Bart, Collett Cox, et al. 1998. *Sarvastivada Buddhist Scholasticism.* Handbuch der Orientalistik. Zweite Abteilung Indien; 11 Bd. Leiden: Brill.

Dhargyey, Geshe Ngawang. 1982. *An Anthology of Well-Spoken Advice.* Vol. 1.Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.

Dreyfus, Georges. 1997. *Recognizing Reality: Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations.* Albany: State University of New York Press.

Driessens, Georges, trans. 1990 and 1992. *Le grand Uvre de la progression vers I'eveil.* 2 vols. Jujurieux and Saint-Jean-le-Vieux: Editions Dharma.

Dunne, John, and Sara McClintock. 1997. *The Precious Garland: An Epistle to a King.* Boston: Wisdom Publications.

Dutt, Nalinaksha, ed. 1966. *Bodhisattva-bhūmi.* Tibetan Sanskrit Works Series, 7. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute.
Dutt, Sukumar. 1962. *Buddhist Monks and Monasteries of India.* London: George Allen &Unwin.
Eckel, Malcolm David. 1987. *Jñānagarbha's Commentary on the Distinction Between the Two Truths.* Albany: State University *of* New York Press.
Edgerton, F. 1972. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary.* 2 vols. 1953. Reprint, Delhi: Motilal Banarsidass.
Eimer, Helmut. 1977. *Berichte iiber das Leben des Atisa* (*Dipamkarasrljnana*). Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
—— 1979. *rNam thar rgyas pa, Materialien zu einer Biographie des Atisa* (*Dipamkarasrijnana*). In *Asiatische Forschungen* 67. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
Ferrari, A., ed. 1946. "II 'Compendio delle Perfezioni' di Āryaśūra." *Annali Lateranensi* 10:9-101.
Fry, Stanley. 1981. *Sutra of the Wise and the Foolish.* Dharamsaia: Library of Tibetan Works and Archives.
Ganguly, Anil Baran. 1962. *Sixty-Four Arts in Ancient India.* New Delhi: The English Book Store.
Garfield, Jay. 1995. *The fundamental Wisdom of the Middle Way.* New York: Oxford University Press.
Gokhale, V.V. 1946. "The Text of the *Abhidharmakośa* of Vasubandhu." *Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society* 22: 73-102.
——1947. "Fragment of the *Abhidharma-samuccaya* of Asaṅga." *Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society* 23: 13-38.
Guenther, Herbert V. 1971. *The jewel Ornament of Liberation.* Berkeley: Shambhala.
Gunaratana, Henepola. 1985. *The Path of Serenity and Insight: An Explanation of the Buddhist Jhānas.* Columbia, Missouri: South Asia Books.
Gyatso, Geshe Kelsang. 1980. *Meaningful* to *Behold.* London and Boston: Wisdom Publications.

Hahn, Michael. 1982. *Nāgārjuna's* Ratnavali. Vol. 1. Bonn: Indica et Tibetica Verlag.

Hartmann, Jens-Uwe, ed. and trans. 1987. *Das varṇārha-varṇa-stotra des Mātṛceṭa.* Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Hirakawa, A. 1990. *A History of Indian Buddhism: From Śākyamuni to Early Mahayana.* Asian Studies at Hawaii, 36. Honolulu: University of Hawaii Press.

Hopkins, Jeffrey. 1980. *Compassion in Tibetan Buddhism.* London: Ryder and Co.

——. 1996. *Meditation on Emptiness.* Rev. ed. Boston: Wisdom Publications.

——. 1998. *Buddhist Advice for Living and Liberation: Nāgārjuna's* Precious Garland. Ithaca, NY: Snow Lion Publications.

Horner, LB. 1938-1966. *The Book of Discipline.* Vols. 1-3. London: Humphrey Milford. Vols. 4-6. London: Luzac and Company, Ltd.

Hurvitz, Leon. 1976. *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma.* New York: Columbia University Press.

Jamspal, Lozang. 1991. "The Range of the Bodhisattva: A Study of an Early Mahayana-sutra, 'Aryasatyakaparivarta' Discourse of Truth Teller." Ph.D. dissertation,Columbia University.

Jamspal, Lozang, et al. 1981. *Nagdrjuna's Letter* to *King Gautamiputra.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Johnston, E.H., ed. 1950. *Ratnagotravibhāga-mahāyānottaratantra śāstra.* Patna: Bihar Research Society.

Johnston, E.H., and Kunst, A. 1990. "The *Vigrahavyāvartanī* with the author's commentary." *Melanges chinois et bouddhiques* 9 (1951): 99-152. Reprinted in *The Dialectical Method of Nāgārjuna.* Third edition. Delhi: Motilal Banarsidass.

Jones, J.J. 1956. *The Mahavastu.* Vol. 3. London: Luzac and Company, Ltd.

Kanakura, Yensho, et al., eds. 1953. *A Catalogue of the Tohoku University Collection of Tibetan Works on Buddhism.* Sendai: Tohoku University.

Khangkar, Tsultrim Kelsang, ed. 2001. *rje tsong kha pa'i lam rim chen mo'i lung kltungs gsal byed nyi ma.* Japanese and Tibetan Culture Series, 6. Kyoto: Tibetan Buddhist Culture Association.

Klein, Anne. 1994. *Path* to the *Middle.* Albany: State University of New York Press.

Kloetzli, Randy. 1983. *Buddhist Cosmology.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Krang-dbyi-sun et al., eds. 1985. *Bod rgya tshig mdzod chen mo.* 3 vols. Beijing: Mi-rigs-dpe-skrun-khang.

La Vallée Poussin, Louis de, ed. 1970a. *Mūlamādhyamka-kārikā de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti.* Bibliotheca Buddhica, 4.1903-1913. Reprint, Osnabrūck: Biblio Verlag.

——. 1970b. *Madhyamakāvatāra par Candrakīrti.* Bibliotheca Buddhica, 9.1907. Reprint, Osnabrück: Biblio Verlag.

—— 1971. *L' Abhidharmakośa de Vasubandhu.* Vol. 3. Brussels: Institut beige des hautes etudes chinoises.

Lamotte, Etienne. 1949. "La critique d'interpretation dans le bouddhisme." *Annuaire de llnstitut de philologie et d'histoire orientales et slaves* 9: 341-361.

——, ed. and trans. 1935. *Saṃdhinirmocana Sūtra: L'explication des mysteres.* Louvain: Bureaux de recueil, Bibliotheque de l'Uruversite.

Lang, Karen. 1986. *Āryadeva 's Catuḥśataka.* Indiske Studier, 7. Copenhagen: Akademisk Forlag.

——. 1990. "sPa tshab Nyi ma grags and the Introduction of Prasahgika Madhyamaka into Tibet." In *Reflections on Tibetan Culture,* edited by Lawrence Epstein and Richard Sherburne. Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press.

LéVi, Sylvain, ed. and trans. 1983. *Mahāyānā-sūtralaṃkāra, expose de la doctrine du Grand Vehicule selon la systeme Yogacara.* Tome 1.1907. Reprint, Kyoto: Rinsen Book Co.

Lindtner, Christian. 1986. *Nagarjuniana.* 1982. Reprint, Delhi: Motilal Banarsidass.

Lopez, Donald S., Jr. 1988. *The Heart Sutra Explained: Indian and Tibetan Commentaries.* Albany: State University of New York Press.

Meadows, Carol. 1986. *Āryadeva 's Compendium of the Perfections: Text, Translation and Analysis of the Paramitāsamāsa.* Ed. Michael Hahn. Indica et Tibetica, 8. Bonn: Indica et Tibetica Verlag.

Mimaki, K. 1982. *Bio Gsal Grub Mtha'.* Kyoto: University of Kyoto.

——. 1983. "The *Bio Gsal Grub Mtha'* and the Madhvamika Classification in Tibetan grub mtha' Literature." In *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy,* ed. E. Steinkellner and H. Tauscher. Vienna: Arbeitskreis fur Tibetische und Buddhistische Studien Universitat Wien.

Minareff, I.P., ed. 1890. *Sisya-lekha.* Ruselenied Zappiski. Vol. 4. St. Petersburg.

Miyasaka, Y., ed. 1971-1972. *Pramāṇa-varttika-kārikā: Sanskrit and Tibetan. Acia Indologica, 2.*

Monier-Williams, M. 1984. *A Sanskrit-English Dictionary.* 1899. Reprint, Delhi: Motilal Banarsidass.

Mookerjee, S., and H. Nagasaki, trans. 1964. *The Pramāṇavarttika of Dharmakīrti.* Patna: Nava Nālandā Mahāvihāra.

Nagatomi, M. 1957. "A Study of Dharmakirti's *Pramana-varttika."* Ph.D. dissertation, Harvard University.

Nakamura, Hajime. 1989. *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes.* 1980. Reprint, Delhi: Motilal Banarsidass.

Nakatani, H., trans. 1987. *Sambhara-parikatha.* Paris.

Namdol, Gyaltsen. 1985. *Bhāvana-krama.* Varanasi: Institute of Higher Tibetan Studies.

Nanamoli, Bhikkhu, trans. 1991. *The Path of Purification.* Fifth edition. Kandy: Buddhist Publication Societ)'.

Napper, Elizabeth. 1989. *Dependent-Arising and Emptiness.* London and Boston: Wisdom Publications.

Obermiller, E. 1931 "Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation." *Acta Orientalia* 9: 81-306.

——. 1935. "A Sanskrit Ms. from Tibet—Kamalasila's *Bhavana-krama." The journal of the Greater Indian Society* 2:1-11.

Pabongka Rinpoche. 1990. *Liberation in Our Hands, Part One: the Preliminaries.* Geshe Lobsang Tharchin and Artemus Engle, trans. Howell, N.J.: Mahayana Sutra and Tantra Press.

Pagel, Ulrich. 1995. *The Bodhisattvapiṭaka.* Buddhica Britannica Series Continua, 5. Tring, U.K.: Institute of Buddhist Studies.

Pandeya, J.S., ed. 1994. *Bauddhastotrasaṃgraha.* Varanasi: Motilal Banarsidass.

People's Publishing House. 1984. *Bod rgya tshig mdzod chen mo.* (*Tibetan Chinese Dictionary.*) 3 vols. Beijing.

Pfandt, Peter. 1983. *Mahayana Texts Translated into Western Languages: A Bibliographical Guide.* Koln: E.J. Brill.

Powers, John. 1995a. *Introduction to Tibetan Buddhism.* Ithaca, NY: Snow Lion Publications.

——,trans. 1995b. *Wisdom of Buddha: The Saṃdhinirmocana Sūtra.* Berkeley: Dharma Publishing.

Pradhan, P., ed. 1975. *Abhidharmasamuccaya of Asaṅga.* 1950. Reprint, Shantiniketan: Visva-Bharati.

Pruden, Leo M., trans. 1988. *Abhidharma-kośa-bhāṣyam by Louis de La Vallee Poussin.* 4 vols. Berkeley: Asian Humanities Press.

Rabten, Geshe. 1988. *Treasury of Dharma.* London: Tharpa Publications.

Rahula, Walpola. 1980. *Le compendium de la super-doctrine* (*philosophic*) (*Abhidharmasamuccaya*) *d'Asanga.* 2nd ed. Publications de l'ficole francaise d'Extrême-Orient.

Rhoton, Jared Douglas, irans. 2002. *A Clear Differentiation of the Three Codes: Essential Distinctions among the Individual Liberation, Great Vehicle, and Tantric Systems. The* sDom gsum rab dbye *and Six Letters* by Sakya Pandita Kunga Gyaltshen. Albany: State University of New York Press.

Richards, Michael, trans. 1991. *Liberation in the Palm of Your Hand.* Boston: Wisdom Publications.

Rinchen, Geshe Sonam, and Ruth Sonam. 1994. *Yogic Deeds of Bodhisattvas.* Ithaca, NY: Snow Lion Publications.

——. 2001. *Eight Verses for Training the Mind.* Ithaca, NY: Snow Lion Publications.

Rockhill, W. Woodvilie. 1982. *Udanavarga: A Collection of Verses from the Buddhist Canon.* Calcutta: Triibner's Oriental Series [1892]; reprint, New Delhi: D.K. Publishers'Distributors.

Roerich, George N. 1979. *The Blue Annals.* 1949-1953. Reprint, Delhi: Motilal

Banarsidass. [This is a translation of 'Gos-lo-tsa-ba-gzhon-nu-dpal's *Bod kyi yul du chos dang chos smra ba ji Itar byung ba'i rim pa deb ther sngon po.*]

Ruegg, David Seyfort. 1963. "The Jo nah pas: A School of Buddhist Ontologists according to the *Grub mtha' sel gyi me Ion." Journal of the American Oriental Society* 83: 73-91.

——. 1969 *La Theorie du Tathāgatagarbha et du Gotra.* Paris: Ecole francaise d'Extreme-Orient.

——. 1981. *The Literature of the Mādhyamaka School of Philosophy in India.* A History of Indian Literature, vol. 7, fasc. 1. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

——1983. "On the Thesis and Assertion in the Mādhyamaka/dBu ma." In *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy,* ed. E. Steinkellrver and H. Tauscher. Vienna: Arbeitskreis fur Tibetische und Buddhistische Studien Universitat Wien.

——1989. *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective: On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet.* Jordan Lectures, 1987. London: SOAS, University of London.

——. 2000. "Introduction." *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment.* Vol. 1. Ithaca, NY: Snow Lion Publications.

Sakaki, Ryōzaburō, ed. 1962. *Mahāvyutpatti.* Tokyo: Kokusho Kankokai.

Shackleton Bailey, D.R. 1951. *Śata-pañcāśataka of Mātṛceṭa.* Cambridge: University Press.

Shastri, Swami Dwarikadas, ed. 1968. *Pramāṇavarttika of Ācārya Dharmakīrti.* Varanasi: Bauddha Bharati.

——. 1972. *Abhidharma-kośa and Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphutartha Commentary of Acarya Yasomitra.* Varanasi: Bauddha Bharati.

Sherbourne, Richard. 1983. *A Lamp for the Path and Commentary.* London: George Allen & Unwin.

Shukla, Karunesha, ed. 1973. *Śrāvakabhūmi of Ārya Asaṅga.* Patna: K.P. Jayaswal Research Institute.

Snellgrove, David, and T. Skorupski. 1977. *The Cultural History of Ladakh.* Vol. 2. Boulder, *CO:* Prajfia Press.

Sopa, Geshe Lhundup, and Jeffrey Hopkins. 1989. *Cutting Through Appearances: The Practice and Theory of Tibetan Buddhism.* Ithaca, NY: Snow Lion Publications.

Sparham, Gareth. 1999. *fulfillment of Ail Hopes of Disciples.* Boston: Wisdom Publications.

Speyer, J.S. 1971. *The Jatakamala: Garland of Birth-Stories of Aryasura.* Reprint edition. Delhi: Motilai Banarsidass.

Staël-Holstein, A. von, ed. 1977. *Kāśyapaparitvarta, A Mahāyānāsūtra of the Ratnakūṭa Class/ Edited in the Original Sanskrit, in Tibetan and in Chinese.* 1926. Reprint, Tokyo: Meicho-Fukyu-Kai.

Stcherbatsky, Th., and E. Obermiller, eds. 1970. *Abhisamayālaṃkāra-prajñāpāramita- padeśa-śāstra: The Work of Bodhisattva Maitreya.* Fasc. 1: Introduction, Sanscrit Text and Tibetan Translation. Bibliotheca Buddhica, 23.1929. Reprint, Osnabriick: Biblio Verlag.

Stearns, Cyrus. 2000. *The Buddha from Dolpo.* Albany: State University of New York Press.

Stein, R.A. 1961. *Les Tribus Anciennes des Marches Sino-Tibetaines.* Paris: Presses Universitaires de France.

Suzuki, D.T. 1932. *The Laṅkāvatāra Sūtra.* London: Routledge and Kegan Paul.

——, ed. 1955-61. *The Tibetan Tripitaka, Peking Edition.* Reprinted under the Supervi sion of the Otani University, Kyoto. 168 volumes. Tokyo and Kyoto: Tibetan Tripitaka Research Institute.

Takasaki, Jikido. 1966. *A Study on the Ratnagotravibhaga* (*Uttaratantra*). Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente

Tatz, Mark. 1986. *Asaṅga 's Chapter on Ethics with the Commentary ofTsongkhapa, The Basic Path to Awakening, The Complete Bodhisattva.* Studies in Asian Thought and Religion, 4. Lewiston/Queenston: The Edwin Mellen Press.

Thurman, Robert A.F. 1984. *Tsong Khapa's Speech of Gold in the* Essence of True Eloquence. Princeton: Princeton University Press.

——, ed. 1981. *The Life and Teachings of Tsong Khapa.* Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.

Tripathi, Chandrabhal, ed. 1962. *Funfundzwangzig Sutras des Nidanasamyukta.* Berlin: Akademie-Verlag.

Tucci, Giuseppe. 1934. "A Fragment from the *Pratitya-samutpada-vyakhya." Journal of the Royal Asiatic Society* (1934): 611-623.

——. 1986. *Minor Buddhist Texts Parts I and II.* Delhi: Motilal Banarsidass [1956].

——. 1988. *Rin-chen-bzan-po and the Renaissance of Buddhism in Tibet Around the Millenium.* Indo-Asian Literatures, 348. New Delhi: Aditya Prakashan [1932]. Vaidya, P.L., ed. 1958. *Lalitavistara.* Darbhanga: Mithila Institute.

——. 1959a. *Jatakamala by Aryasiira.* Darbhanga: Mithila Institute.

——. 1959b. *Divyavadana.* Darbhanga: Mithila Institute.

——. 1960a. *Saddharmnpundarikasutra.* Darbhanga: Mithila Institute.

——. 1960b. *Siksasamuccaya.* Darbhanga: Mithila Institute.

——. 1960c. *Gandhavyuhasiitra.* Darbhanga: Mithila Institute.

——. 1960d. *Astasahasrika Prajnaparatnita.* Darbhanga: Mithila Institute.
——. 1961. *Samadhirajasutra.* Darbhanga: Mithila Institute.
——. 1963. *Lankavalarasutra.* Darbhanga: Mithila Institute.
——. 1964. *Mahayanasutrasamgraha. 2* vols. Darbhanga: Mithila Institute.

Tulku, Tarthang. 1982. *The Nyingma Edition of the sDe-dge 'Ka'-'gyur and bsTan-'gyur Research Catalogue and Bibliography.* Oakland, California: Dharma Press.

Ui, Hakuju, et al., eds. 1934. *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons* (*Bkah-hgyur and Bstan-hgyur*). Sendai: Tohoku Imperial University.

Vaidya, P.L., ed. 1961a. *Samadhirajasutra.* Darbhanga: Mithila Institute.

——. 1961b. *Siksasamuccaya,* Darbhanga: Mithila Institute.

——. 1963. *Laṅkāvatārasūtra.* Darbhanga: Mithila Institute.

Vajiranana, Paravahera. 1975. *Buddhist Meditation in Theory and Practice.* Kuala Lumpur, Malaysia: Buddhist Missionary Society.

van der Kuijp, Leonard WJ. 1983. *Contributions to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology from the Eleventh to the Thirteenth Century.* Alt- und Neu-Indische Studien, 26. Franz Steiner Verlag.

Verdu, Alfonso. 1979. *Early Buddhist Philosophy in the Light of the Four Noble Truths.* Washington, D.C.: University Press of America.

Vitali, Roberto. 1996. *The Kingdoms ofGu.ge Pu.hrang. According to mNga'.ris rgyal.rabs by Gu.ge khan.chen Ngag.dbang grags.pa.* Asian edition. Dharamsala, India: Tho.ling gtsug.lag.khang lo.gcig.stong 'khor.ba'i rjes.dran.mdzad sgo'i go.sgrig tshogs.chung.

Wayman, Alex. 1961. *Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript.* Berkeley: University of California Press.

——. 1978. *Calming the Mind and Discerning the Real.* New York: Columbia University Press.

——. 1980. "The Sixteen Aspects of the Four Noble Truths and Their Opposites." *Journal of the International Buddhist Association* 3: 67-76.

Wogihara, Unrai, ed. 1971. *Bodhisattvabhūmi.* 1930-1936. Reprint, Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store.

——.1973. *Abhisamayālaṃkāra-prajñāpāramita-vyākhyā: The Work of Haribhadra.* 1932-35. Reprint, Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store.

Wylie, T. 1959. "A Standard System of Tibetan Transcription." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 22: 261-267.

Yamaguchi, S., ed. 1966. *Madhyāntavibhāga-ṭīkā; Exposition systematique du Yogācāravijñāptivāda.* 1934. Reprint, Tokyo: Suzuki Gakujutsu Zaidan.

Yuyama, A., ed. 1976. *Prajñā-pāramitā-ratnaguṇa-sañcaya-gāthā: Sanskrit Recension A.* Cambridge: University Press.

Zahier, Leah, ed. 1983. *Meditative States in Tibetan Buddhism.* London and Boston: Wisdom Publications.